Rosino Gibellini

La teología del siglo XX

Sal Terrae

Presencia teológica

Colección «PRESENCIA TEOLÓGICA»
94

Rosino Gibellini

La Teología del siglo XX

Editorial SAL TERRAE
Santander

Título del original italiano:
La teologia del XX secolo

Traducción:
Rufino Velasco

Polígono de Raos, parcela 14-I
39600 Maliaño (Cantabria)
Fax: 942 369 201
E-mail: salterrae@salterrae.es
http://www.salterrae.es

Con las debidas licencias
Impreso en España. Printed in Spain
ISBN: 84-293-1271-4
Dep. Legal: BU.– 538 – 1998

Fotocomposición e impresión:
Imprenta Aldecoa, S.L.
Polígono de Villalonquéjar - 09001 Burgos

Índice

Preámbulo 13

1. Teología dialética 15

1. De la teología liberal a la teología dialéctica 15
2. Karl Barth: «La Epístola a los Romanos» (1919-1922) 22
3. Entre los tiempos 25
4. Teología de la palabra. Karl Barth: «La dogmática eclesial» (1932-1967) 28

2. Teología existencial 35

1. El debate sobre la desmitificación (1941-1952) 35
2. Rudolf Bultmann: «Creer y comprender» (1933-1965) 39
3. La nueva investigación sobre el Jesús histórico (1953-1964) 49

3. Teología hermenéutica 63

1. La hermenéutica desde Schleiermacher a Gadamer 63
2. Ernst Fuchs: hermenéutica como doctrina del lenguaje de la fe 71
3. Gerhard Ebeling: la hermenéutica como doctrina de la palabra de Dios 78

4. Teología de la cultura 91

1. En la línea divisoria 91
2. Entre religión y cultura 93
3. Paul Tillich: «Teología sistemática» (1951-1963) 100
4. Cristo y la cultura 111

5. Teología y modernidad 115

1. Dietrich Bonhoeffer: teólogo, cristiano, hombre actual 116
2. Ética de la responsabilidad 121
3. Cristianismo a-religioso en un mundo que ha llegado a su mayoría de edad 126

6. Teología de la secularización 133

1. Friedrich Gogarten: la secularización como tema de la teología 134
2. El debate teológico sobre la secularización 146

7. El camino de la teología católica desde la controversia modernista hasta el giro antropológico 165

1. Alfred Loisy y la controversia modernista 166
2. Maurice Blondel: la apologética del método de la inmanencia 172
3. La «nouvelle théologie» 177
4. Los protagonistas de la renovación teológica en Francia 187
   - 4.1. Pierre Teilhard de Chardin: teología y ciencia 188
   - 4.2. Henri de Lubac: teología y catolicidad 195
   - 4.3. Jean Daniélou: teología e historia 204
   - 4.4. Marie-Dominique Chenu: teología de los signos de los tiempos 213
   - 4.5. Yves Congar: de la eclesiología al ecumenismo 219
5. La teología kerygmática 227
6. Romano Guardini: teología y literatura 233
7. Karl Rahner: teología trascendental 239
8. Hans Urs von Balthasar: teología trinitaria 254

8. Teología de la historia 271

1. Oscar Cullmann: teología de la historia de la salvación........ 271
2. El debate católico sobre la teología de la historia 278
3. Wolfhart Pannenberg: teología como historia 287

9. Teología de la esperanza 297

1. El redescubrimiento de la escatología 297
2. Teología escatológica como teología de la esperanza 299
3. Teología de la esperanza y filosofía de la esperanza 305
4. De la teología de la esperanza a la teología de la cruz 311
5. Cristianismo y mesianismo 315

10. Teología política 321

1. La aparición de la teología política 321
2. El debate sobre el programa de «teología política» 328
3. Las categorías de la teología política 335

11. Teología y experiencia 345

1. Edward Schillebeeckx: teología como comprensión de la experiencia cristiana 345

2. Hermenéutica de la experiencia y de la praxis 347
3. Cristología de frontera: experiencia humana y fe en Jesucristo 354

12. Teología de la liberación 371

1. Una teología desde el reverso de la historia 371
2. Teología y praxis 378
3. Teología de la liberación y teología europea 382
4. Cristología del seguimiento y eclesiología militante 388
5. El debate sobre la teología de la liberación 400

13. Teología negra 409

1. En los orígenes de la teología negra 409
2. El color de Dios 423
3. El recorrido de la teología negra 436

14. Teología feminista 445

1. En los orígenes del feminismo cristiano 445
2. De la teología de la mujer a la teología feminista 447
3. Perspectivas y corrientes de la teología feminista 452
4. Para una interpretación no sexista de la Biblia 458
5. Ampliar la lente histórica: la investigación histórico-teológica sobre las mujeres 463
6. ¿Más allá de Dios Padre? Cuestiones de teología sistemática 466

15. Teología del tercer mundo 477

1. La irrupción del Tercer Mundo como desafío a la teología 479
2. Teología africana 485
3. Teología asiática 505

16. Teología ecuménica 519

1. El giro ecuménico 519
2. Hans Küng: de la teología ecuménica a la teología de las religiones 530
3. Teología de las religiones 540

A modo de conclusión: cuatro movimientos teológicos 553

Bibliografía 557

Índice onomástico 619

A la memoria
de Mamma Clementina (1905-1991),
que ha cruzado el siglo XX
con gran fuerza de ánimo

A los miembros de la
Asociación Ecuménica de Teólogos/Teólogas
del Tercer Mundo (EATWOT/ASETT)
en espíritu de comunión y de solidaridad

Preámbulo

Al firmar en 1930 el prefacio al manuscrito de las *Observaciones filosóficas* –que serían editadas póstumamente, en 1964–, Ludwig Wittgenstein anotaba: «Quisiera decir que este libro está escrito en honor de Dios, si estas palabras no sonasen hoy vacías, es decir, si no fuesen mal entendidas. De hecho, quieren expresar que el libro ha sido escrito con buena voluntad, y en la medida en que no se haya escrito con buena voluntad, y sí, por tanto, con vanidad o cosa parecida, su autor querría saberlo condenado. Él no puede purificarlo de esa escoria más de cuanto él sea puro en sí mismo». El teólogo evangélico Gerhard Ebeling –uno de los principales exponentes de la teología hermenéutica–, que cita el texto wittgensteiniano, subraya el dolor contenido del filósofo de la claridad y de la precisión lingüística al constatar que hoy no se consiente declarar que se habla y se escribe «en honor de Dios». Ahora bien, según Ebeling, es justamente la teología hermenéutica la que asume la tarea de hacer posible un discurso teológico claro, riguroso y responsable, del cual puede decirse abiertamente que es hecho «en honor de Dios». Pero la observación de Ebeling puede extenderse a todo el trabajo teológico que, en el contexto secular del siglo XX, se atreve aún a hacer un discurso «en honor de Dios». Un discurso cuya legitimidad y necesidad está redescubriendo la cultura de la compleja sociedad de fin de siglo. Ya a comienzos de siglo, Ernst Troeltsch –a quien el historiador von Harnack definió como el más grande filósofo de la historia, después de Hegel– observaba: «Sin los ataques y el escarnio de los hijos del siglo, no existen –en el terreno religioso– convencimientos, sino sólo banalidades. *Pero quienes practican el escarnio distan mucho de tener el monopolio* del pensamiento científico; lo cierto, más bien, es que para ellos permanece cerrada una parte de la realidad, y que la que les es accesible se les antoja dotada de una plenitud, una transparencia y una autosuficiencia mayores de las que efectivamente tiene».

El discurso teológico del siglo XX, como discurso hecho «en honor de Dios», se ha ido desarrollando cada vez más como discurso en defensa y a favor de lo «Humanum», empalmando en esto con los filones más vivos de la tradición cristiana. Uno de los textos más citados de la tradición cristiana en la teología del siglo XX es la afirmación de Ireneo,

del siglo II: «Gloria Dei vivens homo», «la gloria de Dios es el ser humano vivo». En un importante debate filosófico –a los cuarenta años de la publicación de la *Dialéctica de la Ilustración* (1947) de Adorno y Horkheimer– sobre *El futuro de la Ilustración* (1987), Johann Baptist Metz, uno de los principales representantes de la teología política, advertía a los filósofos presentes (entre los que se encontraba Habermas) que la cultura de la Ilustración, como cultura de la libertad, de la democracia y de los derechos humanos, si quiere tener futuro, debe abrirse a las aportaciones que puede ofrecerle la memoria de Dios *(Gottesgedächtnis)* de la tradición bíblico-cristiana, «la cual todavía hoy permite hablar de humanidad y de solidaridad, de opresión y de liberación, y protestar contra una injusticia que clama al cielo».

En este estudio se pretende una reconstrucción global de la historia del pensamiento cristiano del siglo XX en sus momentos más significativos, en sus temáticas más comprometidas y en los textos esenciales que jalonan su recorrido. Las «teologías» que van sucediéndose de capítulo en capítulo deben verse –según la concepción perspectivista (y no escolástica ni dialéctica) que representa– como perspectivas sobre el objeto incomparable y co-envolvente (Barth) del Misterio y de la Revelación (el tema propio de la teología) en el contexto experiencial, cultural y social en que se va articulando sucesivamente la reflexión teológica de nuestro siglo.

1
Teología dialéctica

1. De la teología liberal a la teología dialéctica

El siglo XX teológico se abre, cronológicamente, en un aula de la Universidad de Berlín, donde el teólogo Adolf Harnack (1851-1930; hasta 1914 no recibiría el título nobiliario que le autorizaba a llamarse «von Harnack»), ante un nutrido auditorio de cerca de 600 estudiantes de toda la facultad, daba una vez a la semana, durante el semestre de invierno de 1899-1900, un ciclo de 16 lecciones sobre la esencia del cristianismo. Estenografiadas por un estudiante, el profesor Harnack autorizaba la edición de sus lecciones en la forma originaria, previa la introducción de las correcciones estilísticas requeridas por el texto escrito. Aparecidas por primera vez en Leipzig en 1900, con el título *La esencia del cristianismo,* dichas lecciones alcanzaban su 14ª edición, la última publicada con licencia del autor, en 1927, con un total de 71.000 ejemplares, a los que hay que añadir las diversas traducciones a 14 idiomas.

Harnack era un historiador de la Iglesia que ya había publicado el *Manual de la historia del dogma* en tres volúmenes (1886-1889) –donde el dogma de la Iglesia aparece como la resultante de un proceso de helenización del mensaje cristiano–, que tenía en proceso de publicación la *Historia de la literatura cristiana antigua hasta Eusebio,* también en tres volúmenes (1893-1904), y que ahora, después de largos años de estudio y de investigación, en los que se había empeñado en una intensa actividad editorial y en polémicas apasionadas –como la célebre «controversia sobre el Símbolo apostólico»–, afrontaba en forma llana y sintética el tema de la definición de la esencia del cristianismo por vía histórica.

Así introducía este gran historiador su primera lección: «¿Qué es el cristianismo? Vamos a intentar responder a esta pregunta solamente en sentido histórico, es decir, con los medios de la ciencia histórica y con la experiencia de vida que nos viene de la historia»[1]. Sólo re-

1. A. VON HARNACK, *La esencia del cristianismo* I, Ed. Heinrich y Compañía, Barcelona 1904, 9-10.

corriendo la vía de la historia se llega a la pregunta por la esencia *(Wesen)* del cristianismo. Lo cual significa, para el historiador, captar «lo que es válido y duradero», «los elementos siempre válidos en formas históricamente mudables», «lo que es esencial y verdaderamente válido» y, por tanto, en el caso de ese fenómeno histórico que se conoce como cristianismo, «el evangelio en el Evangelio», es decir, «los rasgos fundamentales del evangelio», los rasgos «atemporales» que constituyen el núcleo *(Kern)* siempre válido, distinto de la corteza *(Schale)* del mudable revestimiento histórico.

El mensaje de Jesús es evangelio, es decir, «un alegre anuncio que produce alegría». Para reconstruir el mensaje o predicación de Jesús en sus rasgos esenciales disponemos de unas fuentes históricamente creíbles, que son, si se exceptúan algunas importantes noticias que nos vienen de Pablo, los tres primeros *evangelios*. Harnack recuperaba así, contra Strauss y la crítica racionalista del siglo XIX, la credibilidad histórica de los llamados «evangelios sinópticos», los cuales nos remiten a la «edad paleolítica del cristianismo», aunque no sea posible encontrar en ellos los elementos para una biografía de Jesús. Harnack mantenía aún una profunda cesura entre los tres primeros evangelios y los restantes escritos del canon neotestamentario.

La fórmula breve que, en la reconstrucción histórica de Harnack, sintetiza el contenido del evangelio es: «Dios y el alma, el alma y su Dios». Pero ¿cuál es el lugar que ocupa Cristo en la esencia del cristianismo? Según la lapidaria afirmación de la lección octava, «el evangelio, tal como Jesús lo predicó, no anuncia al Hijo, sino sólo al Padre»[2]. Harnack excluía toda cristología eclesiástica como fruto de la contaminación del pensamiento griego: «toda la construcción de la cristología *eclesiástica* es ajena a la *personalidad concreta* de Jesucristo»[3]. Él no puede aceptar que una doctrina vasta y difícil dañe la simplicidad del evangelio de Jesús, que él sintió como pocos teólogos. Desde la primera lección, Harnack protestaba: «No, la religión cristiana es algo sumamente elevado, a la vez que sumamente simple, y el punto al que se refiere es *uno solo:* la vida eterna en medio del tiempo, en el poder y ante los ojos de Dios»[4].

El tema de la esencia del cristianismo no era nuevo, pero sí susceptible de enfoques distintos y hasta diametralmente opuestos. Ya Feuerbach había publicado una obra titulada *La esencia del cristianismo* (1841), de la que Engels se vio obligado a escribir: «El entusiasmo fue general; en aquel momento, todos nos sentimos feuerbachianos», y en la que se distinguía entre «verdadera esencia», es decir, la esencia antropológica, y «esencia no verdadera», es decir, la esencia teológica de la religión y del cristianismo. Harnack buscaba la esencia del cristianismo sin, por lo demás, problematizar su concepto; fue el teólogo y filósofo de Heidelberg, Ernst Troeltsch (1865-1923), quien sometió la expresión a un profundo análisis histórico y filosófico en un hermoso ensayo de 1903 que lleva precisamente el título *¿Qué significa «Esencia del cristianismo»?* Para Troeltsch, el concepto encuentra «su origen en la intuición histórica y en el arte del romanticismo», pero estudios recientes han mostrado que tiene una larga historia que va desde el medievo hasta la teología de la Ilustración del siglo XVIII tardío[5].

A juicio de Troeltsch, «el libro de Harnack es indudablemente el libro emblemático de la tendencia historizante de la teología»[6], y su tentativa de individuación de la esencia por vía histórica se habría visto sustancialmente coronada por el éxito. Pero lo que suele recriminarse ante todo a Harnack es que se mueve exclusivamente a lo largo de la línea de la historia cristiana, sin aventurarse en el campo más vasto de la historia de las religiones; la esencia del cristianismo debería extraerse a partir de una «historia del cristianismo que insertase su objeto más profundamente aún en la historia general de la cultura, en la historia del espíritu, pero también en la de los fundamentos reales y materiales del espíritu»[7]. Es el programa que Troeltsch había afrontado en su volumen del año precedente, *El carácter absoluto del cristianismo y la historia de las religiones* (1902).

Si el problema de Harnack es el de la esencia del cristianismo, el problema de Troeltsch –que será considerado como el teórico y el teólogo de la Escuela de historia de las religiones *(Religionsgeschichtliche Schule)*– encuentra la siguiente formulación: «¿A qué figura de la religión hay que reconocer valor normativo?» Al dirimir la cuestión habrá que proceder –y en esto el sistemático de Heidelberg está de acuerdo con el historiador de Berlín– según el método histórico, no según el mé-

2. *Ibid.*, 132.
3. *Ibid.* II, 86.
4. *Ibid.* I, 11.

5. Cf. H. WAGENHAMMER, *Das Wesen des Christentums. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung*, Grünewald, Mainz 1973.
6. E. TROELTSCH, «Che cosa significa "Essenza del cristianesimo"», en *Etica, religione, filosofia nella storia*, Guida, Napoli 1974, 264.
7. E. TROELTSCH, *Ibid.*, 267-268. Colega en Heidelberg de Max Weber, que en 1904-1905 había publicado *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Troeltsch sufrirá su influjo, como lo demuestran el breve escrito titulado *El protestantismo en la formación del mundo moderno* (1906) y, sobre todo, el «importante libro»

todo dogmático: «Es propio del método dogmático precisamente apuntar al pecho con la pistola del *aut-aut*»[8].

Dos –y contrapuestas– eran las vías para llegar a una justificación de la normatividad del cristianismo: *a)* la vieja vía de la apologética ortodoxo-supranaturalística: el cristianismo, y sólo él, tiene un origen sobrenatural, y la prueba de ello son los milagros: apologética del milagro y de la conversión (como milagro interno); *b)* la vía moderna de la apologética histórico-evolutiva: el cristianismo es la religión absoluta, en cuanto que sólo en él se realiza cabalmente la esencia de la religión. Es la vía abierta por Lessing, Kant y Herder, y recorrida por Hegel y Schleiermacher.

El cristianismo es un fenómeno histórico y, como tal, concreto e individuado; y por lo tanto, según Troeltsch, no puede ser visto jamás como la realización absoluta, incondicionada, exhaustiva e inmutable del concepto universal de religión. No se da ninguna verificación historiográfica de una religión absoluta; decir «historiográfico» es decir «relativo» *(Denn historisch und relativ ist identisch)*. El problema, pues, es cómo llegar, a través del método histórico, a verificar la *normatividad* del cristianismo sin afirmar su *carácter absoluto*. La apologética histórico-evolutiva derivaba la normatividad del cristianismo de su carácter absoluto; la nueva vía historicista de la comparación y de la relacionalidad debe medirse con el problema de la normatividad, prescindiendo del carácter absoluto.

El concepto clave de la elaboración troeltschiana es el de fin *(Ziel)*, que respeta la individualidad del fenómeno histórico, la cual, en cambio, se vería violada por el concepto idealístico de absoluto. A través del método de la comparación es posible verificar la realización de «un fin que es ciertamente cognoscible en la línea fundamental de su realización y en sus rasgos esenciales, pero que en la plenitud de su contenido permanece siempre trascendente, y que se consigue siempre en la historia sólo en forma individualmente condicionada»[9]. El historiador no andará en busca de una religión absoluta, sino que estará atento a la «tensión teleológica» del devenir de la historia. Por esta vía, si no es posible verificar el carácter absoluto del cristianismo, sí lo es reconocer el

–como lo calificó el propio Weber– *Las doctrinas sociales de las iglesias y de los grupos cristianos*, (1912), concebido como contrapeso y contraproyecto al ya mencionado *Manual de historia del dogma* (1886-1889) de Harnack, que se limitaba a esbozar la historia de las ideas teológicas sin abordar el contexto social en que actuaban las iglesias cristianas.

8. E. TROELTSCH, *El carácter absoluto del cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1979, 37.
9. *Ibid.*, 85.

cristianismo como «la religión de más alta validez para nosotros». El concepto de *Höchstgeltung* (la más alta validez) viene a sustituir al concepto de *Absolutheit* (carácter absoluto).

En la confrontación con otras religiones (religiones de la ley: hebraísmo e islamismo; religiones de la redención: brahmanismo, budismo y cristianismo), Troeltsch hace emerger el cristianismo como «la manifestación más vigorosa e intensa de la religiosidad personalística»: el cristianismo «conduce a la participación en la personalidad de Dios, participación que no significa aniquilamiento, sino plenitud de vida y de valor»; y, por lo tanto, «todas las otras formas religiosas, en cuanto que ignoran el recurso al personalismo, están detrás o, cuando mucho, a la par de nosotros. Dicho personalismo basta para darnos ese sentido de absoluto de que tenemos necesidad y que es lo único que nos es dado conseguir»[10]. Aún se puede, por tanto, hablar del carácter absoluto del cristianismo, con tal de que no se entienda a la manera de la filosofía de la religión de cuño idealista; se trata de un carácter absoluto de orden práctico, en el que confluyen la verosimilitud de verificación y la decisión subjetiva: «El "carácter absoluto" que de ahí resulta no es, pues, otra cosa que la más alta validez y la certeza de estar situados en la dirección de la verdad perfecta»[11].

El carácter absoluto del cristianismo –una obra con un título bastante inexacto, como observó el filósofo crociano Carlo Antoni– se presenta como una nueva apología del cristianismo elaborada según la metodología del historicismo: la apologética supranaturalística (de la ortodoxia protestante y de los manuales católicos), que concluye en el origen sobrenatural del cristianismo, y la apologética moderna histórico-evolutiva, que llega a la afirmación del cristianismo como religión absoluta, las sustituye Troeltsch por el diseño de una apologética de la comparación histórica, que concluye en el cristianismo como religión normativa. Troeltsch tiene el mérito de haber introducido la teología cristiana por la vía de la confrontación *teológica* con las restantes tradiciones religiosas de la humanidad, aun cuando la categoría de fin que utiliza –como ha observado Wolfhart Pannenberg, un teólogo sensibilísimo a la temática troeltschiana– «no es adecuada a la escatología del reino de Dios, porque el futuro reino de Dios del mensaje de Jesús no se sitúa en la prolongación de objetivos humanos, sino que su advenimiento prescinde de toda intervención del hombre»[12].

10. *Ibid.*, 106.
11. *Ibid.*, 98.
12. Cf. W. PANNENBERG, «Die Begründung der Ethik bei Ernst Troeltsch», en *Ethik und Ekklesiologie. Gesammelte Aufsätze*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1977, 70-96.

En 1923 –año en que moría prematuramente, con sólo 58 años, Ernst Troeltsch[13], a quien Harnack definió en su oración fúnebre como «el más grande filósofo de la historia surgido en Alemania después de Hegel»–, se publicó en la revista de los teólogos liberales *Christliche Welt* («Mundo Cristiano») un breve texto de Adolf von Harnack, que hacía *Quince preguntas a aquellos teólogos que desprecian la teología científica.* En dicho texto, el historiador de Berlín, que pasaba ya de los setenta años, asumía la defensa de la teología científica y afirmaba la necesidad, en teología, de un saber histórico y de una reflexión crítica.

Al conciso texto respondía en las páginas de la misma revista un ex-discípulo suyo suizo, Karl Barth –que poco antes, con menos de cuarenta años, había obtenido una cátedra de teología en Göttingen–, con otro texto no menos conciso: *Quince respuestas al profesor von Harnack,* donde se avanzaba la sospecha –que era más que una sospecha– de que la teología científica protestante, «desde los días del pietismo y del iluminismo, y en particular en los últimos cincuenta años de la historia alemana, [...] podría haberse alejado de su tema más de lo admisible», siendo el tema de la teología «la palabra de la revelación de Dios».

La breve correspondencia que siguió en las páginas de la revista entre el viejo profesor de Berlín y el nuevo astro naciente manifestaba en toda su crudeza una contraposición entre la vieja y la nueva generación[14]: para Harnack, el concepto de revelación propuesto por Barth era

13. Durante 21 años, de 1894 a 1915, Troeltsch había enseñado teología sistemática a estudiantes destinados, en su mayoría, a ser «pastores», a quienes amaba y con quienes no regateaba esfuerzos, aunque sus pensamientos estaban en otra parte. Ya en un ensayo de 1894 había expresado su convencimiento de que «la verdadera partida no se juega dentro de los muros de la teología, sino en el inmenso campo del pensamiento histórico universal». No es de extrañar, por tanto, que en 1914 Troeltsch optara por abandonar su cátedra de teología sistemática de Heidelberg para ocupar la de filosofía de la cultura en la Universidad de Berlín (adonde llegará en 1915). El significado «epocal» de este paso no se le escapó a Barth, que en su conferencia de Hannover, *Evangelische Theologie im 19. Jahrhundert* (Evangelische Verlag, Zollikon-Zürich 1957), comentará: «El verdadero final del siglo XIX, el final de lo que enseguida se dio en llamar "los buenos tiempos pasados", coincide de hecho, incluso para la teología evangélica, con el fatídico año 1914. ¿Casualidad? En cualquier caso, fue precisamente en aquel año cuando Ernst Troeltsch, reconocido como el sistematizador y la cabeza visible de toda la escuela moderna, abandonó definitivamente su cátedra de teólogo para pasar a la facultad de filosofía».

14. La contraposición tenía profundas raíces. En la citada conferencia de Hannover, observa Barth: «Personalmente, no puedo olvidar aquella funesta jornada de primeros de agosto de 1914 en que 93 intelectuales alemanes manifestaron públicamente su acuerdo con la política de guerra del emperador Guillermo II y de sus consejeros; con profundo estupor, tuve que constatar que entre ellos figuraban los nombres de todos los profesores de teología a quienes hasta entonces había yo respetado y escuchado confiadamente. Y como estaban tan gravemente errados en su *ethos,* una conclusión se me imponía: ya no podía seguirles ni en su ética ni en su dogmática, ni en su exégesis de la Biblia ni en su modo de enseñar la historia; en suma, a partir de aquel momento, la teología del siglo XX, al menos para mí, ya no podía tener futuro».

poco claro, y sólo el método histórico-crítico podía abrir un sendero practicable para llegar al «simple evangelio»; Barth, en cambio, no estaba dispuesto a aceptar «el papado de la ciencia», sino tan sólo la revelación en su objetividad y según el testimonio de la Escritura. Comenta Jürgen Moltmann en la reedición hecha por él mismo en 1962 de la célebre *Correspondencia:* «Las preguntas de Harnack a la nueva teología han permanecido hasta hoy sin una respuesta convincente. Y otro tanto puede decirse de las contrapreguntas de Barth a la teología más antigua y más reciente en la línea de Harnack»[15].

Otro ex-discípulo de Harnack, Rudolf Bultmann, en un ensayo de 1924, *La teología liberal y el más reciente movimiento teológico,* saldaba cuentas con su pasado teológico reconociendo a la teología liberal de sus maestros grandes méritos, como, por ejemplo, el de transitar la vía del método histórico-crítico y, de ese modo, educar para una «veracidad radical», pero acusándola también de haber perdido de vista el objeto teológico y considerar el cristianismo «como un fenómeno intramundano». Según Bultmann, dicha teología hablaba «con gran facundia» del Jesús histórico, pero éste acababa siendo «una figura entre otras, no una magnitud absoluta»[16].

El término *liberalis theologia* se encuentra ya en el teólogo de Halle, Johann Salomo Semler (1725-1791), que se refería con él a un método libre de investigación histórico-crítica de las fuentes de la fe y de la teología que no se sintiera vinculada a los datos posteriores de la tradición dogmática. La teología liberal *(liberale Theologie)* nace del encuentro del liberalismo –como autoconciencia de la burguesía europea del siglo XIX– con la teología evangélica. Tiene sus antecedentes históricos en la filosofía de las religiones de Hegel y en la teología de Schleiermacher. No es una escuela perfectamente definida, sino un movimiento pluriforme en el que se pueden concretar diferentes líneas de pensamiento. Se denomina «teología liberal» la interpretación racionalista del Nuevo Testamento (Baur, Strauss, Bauer) de la primera mitad del siglo XIX. Pero, en un sentido más propio, se designa como teología liberal la reflexión del teólogo de Göttingen, Albrecht Ritschl (1822-1889), y de su escuela, que incluye a teólogos sistemáticos como Herrmann, a estu-

15. Cf. la correspondencia entre Karl Barth y Adolf von Harnack, en J. MOLTMANN (ed.), *Le origini della teologia dialettica,* Queriniana, Brescia 1976, 373-402.

16. Cf. R. BULTMANN, *Creer y comprender* I, Studium, Madrid 1974, 7-27.

diosos del Antiguo Testamento como Wellhausen, a estudiosos del Nuevo Testamento como Jülicher, a historiadores como Harnack y a filósofos de la religión como Troeltsch; y tenía su propio órgano en la revista *Christliche Welt,* fundada en Berlín en 1877, que se proponía afrontar los nuevos problemas del mundo y de la sociedad en una perspectiva evangélica y hacer llegar al mundo de los doctos los resultados de la investigación de una teología que pretendía ser crítica.

Sus características eran: *a)* asunción rigurosa del método histórico-crítico y de sus resultados; *b)* relativización de la tradición dogmática de la Iglesia, y en particular de la cristología; *c)* lectura prevalentemente ética del cristianismo. En sintonía con el optimismo liberal, esta teología trataba de armonizar en lo posible la religión cristiana con la conciencia cultural del tiempo. *La esencia del cristianismo* de Harnack y *El carácter absoluto del cristianismo* de Troeltsch –de los que ya hemos indicado las líneas fundamentales– son dos de los documentos más significativos de la teología liberal tal como se presentaba en los albores del nuevo siglo[17]. Pero entre 1919 y 1922 –coincidiendo con el final de la primera guerra mundial y en correspondencia con el ocaso del optimismo liberal y con la afirmación de nuevos modelos de pensamiento– había sobrevenido un giro: de la teología liberal a un nuevo movimiento, que pronto se designará con el nombre de «teología dialéctica».

2. Karl Barth: «La Epístola a los Romanos» (1919-1922)

Iniciado en plena guerra, en julio de 1916, y concluido en agosto de 1918, se publicaba en Berna, con fecha de 1919 (aunque en realidad se había impreso en diciembre de 1918), un comentario a la carta de Pablo a los Romanos con el breve título *Der Römerbrief* (La Epístola a los Romanos). Su autor era un pastor de Safenwil (en el Aargau suizo), Karl Barth (1886-1968), cuyo trabajo suscitará el interés de la Universidad de Göttingen por su persona.

17. La teología liberal tuvo también su influjo en el ámbito de la teología católica, contribuyendo a la aparición del modernismo en el primer decenio del siglo, así como en la teología norteamericana, contribuyendo a la afirmación del *Social Gospel* (evangelio social) en el segundo decenio del mismo siglo. A veces se asume la denominación «teología liberal» no como una categoría *historiográfica,* sino como una *categoría teórica;* en este caso, por «teología liberal» se entiende generalmente cualquier intento teológico que, en nombre del método histórico-crítico y de sus resultados, exija una revisión dogmática o una relativización de la cristología.

El método histórico-crítico –se decía en el preámbulo al comentario– no tiene más función que preparar a la comprensión del asunto del que se trata en la Biblia; lo importante es penetrar, a través del elemento histórico, en el espíritu de la Biblia. En suma, se intentaba hacer una lectura no erudita, aunque sí actualizadora, del texto paulino. Las inmediatas reacciones *a favor* (Emil Brunner, Friedrich Gogarten) y *en contra* (Adolf Jülicher) dividieron los espíritus. Entre tanto, el autor, con una serie de conferencias logradísimas, como *El cristiano en la sociedad* (1919) y *Preguntas, criterios y perspectivas bíblicas* (1920), se convertía en «una potencia capaz de remover la opinión pública de la Iglesia y de la teología alemana» (Georg Merz).

Barth estaba ya en Göttingen como docente cuando, en 1922, aparece en München la segunda edición de *La Epístola a los Romanos,* que es una completa reelaboración de la obra primera, de la que –como afirma Barth en el prólogo a dicha segunda edición– «no ha quedado piedra sobre piedra». *La Epístola a los Romanos* de 1922 (aunque el prólogo lleva fecha de 1921, porque ya había quedado ultimado antes de su partida para Göttingen) se considera como el texto más representativo de la teología dialéctica. Para la crítica historiográfica más avisada, no hay contradicción entre la primera y la segunda edición de *La Epístola a los Romanos,* aunque la diversidad sea profunda; el tono dialéctico sólo se hace manifiesto en *La Epístola a los Romanos* de 1922, donde el reino de Dios no es ya la fuerza que mueve al mundo (como todavía se expresaba Barth en la primera edición), sino el totalmente Otro[18].

El teólogo berlinés Leonhard Ferndt solía repetir a sus oyentes: «Ciertamente, un estudiante puede no haberlo leído todo, pero es indispensable que conozca al menos algunas obras fundamentales. Ahora se puede expresar el juicio que se quiera sobre Karl Barth y sobre Rudolf Otto; pero, como teólogos, ignorar *La Epístola a los Romanos* de Barth y *Lo Santo* de Otto significaría haber vivido en vano». Texto de inusual potencia, pero también libro de éxito, que Barth autorizó en su tercera edición de Göttingen, de 1922; en la cuarta edición, de 1924; en la quinta edición de Münster –adonde se había trasladado para entonces–, de 1926; y en la sexta edición, de 1928. Desde entonces el libro ha sido reimpreso muchas veces, siempre precedido por los seis prólogos, que es donde Barth da algunas indicaciones y hace una serie de citas, mientras que en el texto mismo sigue implacablemente su propio camino.

El Dios de *La Epístola a los Romanos* es el «Deus absconditus», el totalmente Otro *(das ganz andere),* concepto que Barth toma de Ru-

18. Cf. M.C. LAURENZI, «Il "Römerbrief" barthiano del 1919»: *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* 61 (1969) 243-272.

dolf Otto, insertándolo, sin embargo, no en un contexto fenomenológico, sino teológico. Ningún camino conduce del hombre a Dios: ni la vía de la experiencia religiosa (Schleiermacher), ni la vía de la historia (Troeltsch), ni siquiera una vía metafísica; el único camino practicable va de Dios al hombre y se llama Jesucristo. Y si la justificación es la relación positiva entre el hombre y Dios, entonces es *justificatio forensis,* justificación declarada *por Dios.* Entre el hombre y Dios pasa una línea de muerte *(Todeslinie)* que sigue siendo absolutamente infranqueable para el hombre. La historia de la salvación no es una historia *junto a* la historia del hombre o dentro de la historia del hombre, sino que es la crisis *(Krisis)* incesante de toda historia. La historia del hombre, que es historia de pecado y de muerte, está bajo el juicio de Dios, bajo el *no;* pero se trata de un no dialéctico, que es superado en el *sí* que Dios pronuncia en Jesucristo. La resurrección de Cristo es irrupción del mundo nuevo en el viejo mundo de la carne, pero sólo a modo de tangente: «En la resurrección, el mundo nuevo del Espíritu Santo entra en contacto con el viejo mundo de la carne. Pero lo toca como la tangente toca al círculo, sin tocarlo, y justamente en cuanto que *no* lo toca, lo toca como su limitación, como mundo *nuevo*»[19]. El Evangelio que Pablo quiere anunciar en el gran emporio espiritual y religioso de Roma no es un mensaje religioso que informe sobre la divinidad y sobre la deificación, sino la alegre y buena noticia de Dios, cuya acogida es la fe. Pero la fe no tiene nada que ver con el lodazal de la experiencia religiosa; la fe es milagro, salto en el vacío, espacio vacío *(Hohlraum)* por la gracia de Dios. La justificación viene únicamente a través de la fe, pero aquí «fe» –y estamos ante uno de los puntos más controvertidos de la interpretación barthiana– significa fidelidad de Dios. La fe del creyente es espacio vacío para la fidelidad del Dios de las promesas. *La Epístola a los Romanos* de 1922 está bajo el signo de la infinita diferencia cualitativa (Kierkegaard) entre Dios y el hombre y muestra una concepción rigurosamente radical de fe y de gracia[20].

La historiografía italiana ha asignado alegremente el texto barthiano (cuya traducción italiana no apareció hasta 1962) al existencialismo alemán. Pero Luigi Pareyson, al estudiar *La Epístola,* advertía que Barth no puede considerarse existencialista, debido a los conceptos de teocentrismo y de existencia eterna, aunque su texto sí refleja el clima del existencialismo alemán[21].

En una lúcida recensión (1922), sustancialmente favorable, de Bultmann a *La Epístola,* se acepta el criterio general que guía la exégesis barthiana: hay que tratar de descifrar la *cosa;* el enigma del *documento* está subordinado al enigma de la *cosa.* Pero es verdad, observaba Bultmann, que se llega a la cosa a través del documento, y éste necesita la labor de la crítica: ¿cómo el *documento* expresa la *cosa*? No es cuestión de puro filologismo, sino de un necesario trabajo previo, porque la cosa trasciende al documento y al propio Pablo. Hay aquí ya una indicación de posibles divergencias futuras. Pero entretanto se iba consumando una ruptura con el pasado y delineando un nuevo frente teológico.

3. Entre los tiempos

En *Experiencia, conocimiento y fe* (1921), el pastor suizo de Obstalden, Emil Brunner (1889-1966), más tarde teólogo sistemático en Zürich, denunciaba a la teología moderna como inficionada de psicologismo y de historia, mientras que la fe cristiana se define por su referencia a Dios y a su Palabra. La fe no es subjetividad, sino pura objetividad *(reine Sachlichkeit);* y en *La mística y la Palabra* (1924), reconstruyendo la teología de Schleiermacher, mostraba cómo el gran inspirador de la teología moderna había transformado la fe en mística, es decir, en una filosofía indiferenciada de la identidad.

El pastor de Stelzendorf (Turingia) Friedrich Gogarten (1887-1967), que se convertiría en una de las personalidades más eminentes del mundo académico alemán, reunía sus artículos en *La decisión religiosa* (1921), donde modulaba el tema de Dios como crisis absoluta de todo lo humano. El año anterior (1920), el mismo Gogarten había publicado en la revista *Christliche Welt* un memorable artículo, titulado *Entre los tiempos,* que significaría una verdadera ruptura con la teología liberal y que le valdría el epíteto de «acorazado» por parte de Barth: «El destino de nuestra generación es encontrarse entre los tiempos. Nosotros no hemos pertenecido jamás al tiempo que hoy toca a su fin. ¿Acaso perteneceremos alguna vez al tiempo que vendrá? [...] Nos encontramos en el medio. En un espacio vacío. [...] El espacio se ha vuelto libre por la pregunta sobre Dios. ¡Al fin! Los tiempos se han separado uno de otro, y ahora el tiempo guarda silencio. ¿Un instante?, ¿una eternidad? ¿No debemos ahora necesa-

19. K. Barth, *L'epistola ai Romani* (1922), Feltrinelli, Milano 1962, 6.
20. Barth dedicará un tercer comentario a la epístola a los Romanos, cuya redacción se remonta al invierno de 1940-41, pero que no sería publicado hasta 1956. Este tercer comentario hay que leerlo sobre el trasfondo de la teología de la *Dogmática eclesial.* Cf. K. Barth, *Breve commentario all'epistola ai Romani,* Queriniana, Brescia 1982 (con un prólogo de M.C. Laurenzi).
21. Cf. L. Pareyson, *Studi sull'esistenzialismo,* Sansoni, Firenze 1971, 111-206. (Se trata de una colección de ensayos, de los cuales los dos sobre Barth son de 1939 y de 1942, respectivamente).

riamente poder oír la palabra de Dios?; ¿no debemos ahora necesariamente poder ver su mano en el mismo momento en que actúa? [...] Lo primero que hay que hacer aquí es tomar la decisión [...]»[22].

El título del artículo de Gogarten, *Zwischen den Zeiten,* se convertía en 1922 en cabecera de una revista, representativa de la nueva orientación teológica, que contaba entre sus colaboradores con Barth, Gogarten, Eduard Thurneysen (pastor de Leutwil y amigo de Barth) y Georg Merz (como redactor), a los que no tardaron en unirse Brunner y Bultmann.

Otros definieron la nueva orientación como «teología dialéctica», que fue el nombre que acabó prevaleciendo. Esta teología se caracteriza por subrayar fuertemente el «más allá» de Dios respecto del mundo y del hombre, así como la soberanía de su revelación (Pannenberg). La teología *dialéctica* puede asumirse en un doble significado perfectamente coordinado: *a)* la revelación tiene una estructura dialéctica, en cuanto que mantiene unidos elementos que se excluyen mutuamente: Dios y el hombre, eternidad y tiempo, revelación e historia; *b)* en consecuencia, también los enunciados teológicos deben *observar un método dialéctico, es decir, expresar posición y negación,* el sí y el no, corregir el sí mediante el no, y el no mediante el sí. El ejemplo más perspicuo sigue siendo el lenguaje de *La Epístola a los Romanos.* La teología dialéctica, por tanto, no es una *Vermittlungstheologie* –una teología armonizadora, como lo eran la *Erlebnistheologie* y la teología liberal– que pretenda una armonización entre Dios y hombre, entre fe y cultura, sino una teología que procede por contraposiciones dialécticas. Es una teología que nace en un tiempo de crisis, concretamente «entre los tiempos»; pero no es por ello –prescindiendo ahora de que refleje o no la crisis de aquellos años– por lo que se le conoce también como «teología de la crisis», sino por el hecho de concebir a Dios como juicio, como crisis de todo lo humano. Tanto la crisis como la paradoja (se encuentra también la denominación «teología *de la paradoja*») son figuras que ponen de manifiesto la infinita diferencia cualitativa entre Dios y el hombre. Pero dado que, en definitiva, se caracteriza por la lucha por el objeto teológico y por la recuperación de la palabra de Dios como tema de la teología (y a este respecto es ilustrativo el artículo de Barth de 1922, *La palabra de Dios como tarea de la teología*), la nueva orientación se presenta como una teología *de la palabra de Dios* que practica un método dialéctico (Moltmann), e incluso, a partir precisamente de aquí, tendrá una

22. Cf. el texto de Gogarten en J. MOLTMANN (ed.), *Le origini della teologia dialettica,* 502-508.

larga historia como la primera forma de una teología de la palabra de Dios después de la sequía del psicologismo, del historicismo y de la teología liberal (Bouillard).

Los teólogos dialécticos estaban convencidos todos ellos de que la revelación de Dios era una *respuesta* a la cuestión de la existencia. Muy pronto tendría que replantearse la cuestión antropológica.

Gogarten, con su innegable temperamento filosófico, la tematiza a partir de su notable libro *Creo en el Dios trino* (1926), y sobre todo en el artículo programático *El problema de una antropología teológica* (1929): Gogarten está siempre de acuerdo con Barth en que el tema de la teología es la palabra de Dios, el *Deus dixit;* pero la palabra de Dios se dirige al hombre, y de aquí nace la tarea de una antropología teológica para la teología moderna.

El culto Brunner, preocupado por el diálogo con los no creyentes, con las otras religiones y con la filosofía, publica en 1929 un artículo, *La otra tarea de la teología,* donde sostiene que la teología tiene también una tarea «erística», de disputa con el no creyente y con el no cristiano, y que por eso debe preocuparse de encontrar en el hombre un «punto de inserción» *(Anknüpfungspunkt)* de la palabra de Dios; y en otros ensayos y libros propone incluso –de manera diferente y con menor amplitud que la teología católica– el problema de una teología natural.

El exegeta Bultmann –que en 1921 había llegado a Marburg, donde permanecerá hasta el final de sus días y donde tendrá como colega, de 1922 a 1928, a Martin Heidegger– abre cada vez más margen a categorías existenciales, como resulta evidente ya en su *Jesús* (1926) y como se irá acentuando a partir de 1928, en concomitancia con la aparición de *Ser y tiempo* (1927), de Heidegger, cuando introduzca en su pensamiento teológico la analítica existencial del *Dasein.*

Bouillard concreta en los años 1925-1926 los inicios de la ruptura dentro del grupo de los teólogos dialécticos, que no se consumará hasta 1933, cuando Barth, dejándose de titubeos –incluso frente al hecho de que Gogarten se había adherido a los «Cristianos alemanes», que daban su apoyo al emergente nacionalsocialismo hitleriano–, se despide del grupo con una breve y tajante toma de postura publicada en la revista *Zwischen den Zeiten,* que, lógicamente, se ve obligada a cerrar. Nace en su lugar –como portavoz de las posiciones barthianas– la serie *Theologische Existenz heute* (Existencia teológica hoy). La ruptura se produjo por el tema de la teología natural y de la antropología teológica. Barth está convencido de ser él el único que se mantiene coherente en la postura inicial de superación rigurosa de la teología liberal y de fidelidad al objeto de la teología.

La ruptura de 1933 tiene sus consecuencias. Brunner opone a Barth seis tesis en *Naturaleza y gracia* (1934), donde defiende el concepto de teología natural. Barth responde con un opúsculo decidido y de título brevísimo, *¡No!* (1934), preconizando una vuelta a las armonizaciones de la *Vermittlungstheologie,* que habría sido pervertida por la doctrina de la Iglesia a partir de Schleiermacher. Brunner, en la segunda edición de *Naturaleza y gracia* (1935), abandonará el concepto de «teología natural», sustituyéndolo por el más tenue de «revelación en la creación» *(Schöpfungsoffenbarung).* Gogarten salda sus cuentas con Barth en *Juicio y escepticismo* (1957). Walter Fürst ha recogido los últimos documentos que atestiguan la ruptura del grupo de los teólogos dialécticos, bajo el título *La teología dialéctica en la hora de la separación y de la prueba: 1933-1936.* Son años cruciales para los cristianos en Alemania: son los años en que nace la Iglesia confesante, que recoge la resistencia de la iglesia evangélica al nacionalsocialismo y que celebra en febrero de 1936 su último sínodo. Otra guerra está en puertas.

4. Teología de la Palabra. Karl Barth: «La dogmática eclesial» (1932-1967)

De la fuente de *La Epístola a los Romanos* brota *La Dogmática eclesial,* un río que atraviesa todo el siglo XX teológico. Iniciada antes de que Hitler tome el poder, termina, inconclusa, un año antes de la muerte de Barth (10 de diciembre de 1968), en vísperas de la *Ostpolitik.* Distribuida en 13 tomos (a los que se añadirá un décimocuarto tomo de índices en 1970), con un total de 9.185 densas páginas (las ha contado su último asistente, Eberhard Busch, que ha dedicado a Barth una *Biografía* elaborada a partir de las cartas y de otros materiales autobiográficos), se puede considerar como la *Summa theologica* del siglo XX.

El proyecto de elaborar una *Dogmática* tentó a Karl Barth desde 1925 –en pleno período dialéctico– y está en íntima conexión con su actividad como catedrático, primero en Göttingen (donde utilizó para sus primeras lecciones de dogmática la vieja *Dogmática* de Heppe, prologada por él con una interesante nota autobiográfica en una reedición de 1935), y luego en Münster, en Bonn y –cuando fue apartado de la enseñanza en Alemania– en Basilea. En 1927, Barth publica el primer volumen de un manual, al que da el título de «Esbozo de una Dogmática cristiana» *(Die christliche Dogmatik im Entwurf).* Es una primera tentativa, sobre la que tiene intención de volver. El título es clásico y sintomático: no se trata de

una «Doctrina de la fe» *(Glaubenslehre),* sino de una «Dogmática cristiana»; no se privilegia el polo positivo (la fe), sino el polo objetivo (la doctrina de Dios). La dogmática de Schleiermacher llevaba por título *La fe cristiana* (1820-1821).

Tanto cronológicamente como en lo referente a los contenidos, la *Dogmática cristiana* (1927), que se quedó en el primer volumen, que trata de los prolegómenos, sigue estando vinculada al período dialéctico, aun cuando el planteamiento manifiesta ya un cierto cambio. En la *Dogmática cristiana* no se habla ya de Dios como «el totalmente Otro», pero se sigue practicando un método dialéctico, si bien más atenuado, y ciertamente no en forma de contraposición, sino de «dialogicidad». El período dialéctico se extiende para Barth hasta 1930 (aunque oficialmente no lo abandona hasta 1933).

Con *Fides quaerens intellectum* (1931) –una personal y vigorosa interpretación del *Proslogio* de san Anselmo– Barth pone a punto su epistemología teológica, que le guiará en la nueva empresa. Él mismo afirma: «Son ciertamente mayoría los que no se han percatado de que este libro anselmiano constituye una clave muy útil, cuando no la única, para comprender el proceso de pensamiento que más tarde, en la *Dogmática eclesial,* se me ha ido imponiendo cada vez más como el único adaptado a la teología»[23]. En 1932, en lugar de proseguir con la *Dogmática cristiana,* iniciada cinco años antes, da un vuelco al proyecto –como ya había hecho con la segunda edición de *La Epístola a los Romanos*– y da comienzo al primer tomo de la *Dogmática eclesial (Die kirchliche Dogmatik).* De este modo, la *Dogmática cristiana,* la dogmática de Göttingen y de Münster, resulta ser, en definitiva, como un ensayo general para la *Dogmática eclesial,* enseñada en Bonn y en los largos años de docencia en Basilea. La breve *Dogmática en síntesis (Dogmatik in Grundriss)* –que reproduce el curso tenido por Barth inmediatamente después de la guerra, en el verano de 1946, en su Universidad de Bonn, que había tenido que abandonar en 1934– sigue de manera «dúctil y ágil» los artículos del Credo (que Barth había ya comentado en 1935) y puede constituir una vía breve para introducirse en los amplios espacios de la gran *Dogmática* (que la edición francesa en 26 tomos, por consejo del mismo Barth, tradujo con el simple título de *Dogmática,* que resulta «brevísimo, sin añadiduras, unívoco, monumental»). Pero existe además una *Guía* técnica, muy utilizada por los estudiantes y preparada por el teólogo de Göttingen Otto Weber, que Barth gustaba de definir como «mapa de orientación» y «remolcador de transatlánticos».

23. Cf. E. Busch, *Karl Barth. Una Biografía,* Queriniana, Brescia 1977, 186.

La *Dogmática cristiana* cambia de nombre y se convierte en *Dogmática eclesial*, al menos por dos razones: «Porque, habiendo yo combatido con denuedo el uso demasiado fácil que se hace de la calificación de "cristiano", he querido empezar dando yo mismo ejemplo; además, y éste es el punto decisivo, porque desde el principio quería llamar la atención sobre el hecho de que la dogmática no es una ciencia "independiente", sino que está vinculada al ámbito de la Iglesia, y sólo así resulta posible como ciencia y adquiere todo su sentido»[24]. La *Dogmática eclesial* pretende ser expresión de la comunidad de la Iglesia, y no de una determinada escuela teológica. Se sitúa más allá de la teología dialéctica, en el sentido de que no practica ya un método dialéctico, aun cuando viva totalmente de las luchas del período dialéctico por recuperar para la teología su propio objeto teológico con un rigor absoluto. La *analogia fidei* y la concentración cristológica –dos rasgos que caracterizan a la *Dogmática eclesial*– obedecen a este criterio de rigorización.

En la *Dogmática eclesial*, Barth se propone eliminar «todos los elementos de filosofía existencial que entonces [es decir, en los tiempos de la *Dogmática cristiana*] pensaba que debía hacer intervenir para fundar, apoyar y hasta justificar la teología»[25]. Sólo la vía rigurosa de la palabra de Dios podía impedir volver sobre los pasos de la teología protestante del siglo XIX (que Barth revisó minuciosamente en el memorable curso que tuvo en Bonn en 1932-1933)[26]. Pero había que excluir también la *analogia entis* –que lleva directamente a la elaboración de una teología natural– tal como era practicada por la teología católica. Barth llega en este punto a hacer su célebre declaración: «Por eso creo que la *analogia entis* es una invención del Anticristo, y pienso que, precisamente por su causa, no se puede ser católico. Me permito añadir que todas las demás razones que puedan aducirse para no hacerse católico me parecen pueriles y poco dignas de consideración»[27]. En cuanto a la *analogia fidei* –o *analogia gratiae*, o *analogia revelationis*– (al menos según la interpretación barthiana), y en contra de lo que sostienen, con distintos matices y explicaciones, los defensores de la *analogia entis*, nuestros conceptos no son aptos, de suyo, para percibir y expresar la realidad de Dios, sino

24. K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik* I/1, EVZ-Verlag, Zürich 1932, VIII = *Dogmatique* I/1/1, Labor et Fides, Genève 1953, XI.
25. *Ibid.*
26. El curso de 1932-1933 fue publicado por su hijo Cristoph muy poco después de concluida la guerra: *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Evangelische Verlag, Zollikon-Zürich 1957.
27. K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik* I/1, VIII = *Dogmatique* I/1/1, XII.

que sólo pueden hacerlo en virtud de la gracia de la revelación: sólo la revelación de Dios nos autoriza a hablar de Dios y nos indica cómo debemos hacerlo. Barth ve la *analogia fidei* en concurrencia y en contraste con la *analogia entis;* la *analogia fidei* es la divisoria que separa una rigurosa teología de la palabra de Dios de otras formas degenerativas de teología. Pero, según Hans Urs von Balthasar –que dedicó a Barth un importante estudio monográfico (1951)–, la *analogia fidei* es capaz de acoger en sí como su momento propio, purificándola y corrigiéndola, la *analogia entis*[28]. La posterior teología evangélica ha retomado el tema de la analogía, o bien para radicalizar la posición barthiana, llegando con Pannenberg a rechazar abierta e inequívocamente toda analogía –ya se trate de la católica *analogia entis* o de la barthiana *analogia fidei*[29]–, o bien para rigorizar, con Jüngel, la teoría de la analogía, mostrando cómo la lógica de la *analogia fidei* es el reverso de la lógica de la *analogia entis*, y cómo la *analogia fidei* es, por consiguiente, el único instrumento adecuado para un discurso *cristiano* sobre Dios[30].

28. Si el plano de la creación está subordinado a la alianza, la *analogia fidei* engloba de algún modo la *analogia entis*. La tradición patrística y escolástica pensaba «dentro del *unicus ordo supernaturalis* y, por consiguiente, dentro de la *analogia fidei* (que acoge en sí misma, como su momento propio, la *analogia entis*)» (H.U. VON BALTHASAR, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Verlag Jakob Hegner, Köln 1951, 273).
29. Cf. W. PANNENBERG, «Zur Bedeutung des Analogiegedankens bei Karl Barth. Eine Auseinandersetzung mit Urs von Balthasar»: *Theologische Literaturzeitung* 78 (1953) 18-24. Si para von Balthasar el camino que recorre Barth desde la dialéctica de *La Epístola a los Romanos* hasta la recuperación de la figura de la analogía en la *Dogmática eclesial* ha de valorarse positivamente, para Pannenberg las posiciones adoptadas en la *Dogmática* son inconsecuentes. Llevada hasta sus últimas consecuencias, la crítica de la *analogia entis* no puede desembocar en la *analogia fidei*, porque tanto la una como la otra consisten estructuralmente en una correspondencia y semejanza, ya se funden en el orden de la creación o en el orden de la gracia. Por su parte, Pannenberg sostiene que la estructura de los enunciados de fe es *doxológica*, no *analógica*.
30. Cf. E. JÜNGEL, *Dios, misterio del mundo*, Sígueme, Salamanca 1984, 339-362. Para Jüngel, la polémica evangélica contra la *analogia entis* no habría percibido la función de la analogía. La teología evangélica piensa que la analogía no deja a salvo la diferencia cualitativa entre Dios y el mundo y que, por consiguiente, desempeña, en definitiva, una función niveladora. Y a ello fue inducida también por el Barth dialéctico. Para Jüngel, en cambio, que estudia ampliamente la estructura del discurso analógico, la *analogia entis* –que mantiene una semejanza entre los analogados, pero a la vez una desemejanza aún mayor– es el instrumento adecuado para hablar del totalmente Otro, pero no para hablar del Dios cristiano, que en Jesucristo se hace cercano al hombre. Por eso la lechuza de Minerva debe ceder su puesto a la paloma del Espíritu Santo; es decir, la *analogia entis* debe ceder su puesto a la *analogia fidei*. Esta última mantiene una desemejanza entre Dios y el mundo, pero

La obra se divide en cinco volúmenes (cada uno de ellos en varios tomos), que corresponden a cinco articulaciones esenciales. El primer volumen expone los prolegómenos, no en el sentido de una introducción previa de carácter filosófico o apologético, sino en el sentido de una dogmática *in nuce*, que trata de la *doctrina de la palabra de Dios* como criterio de la dogmática. La palabra de Dios es vista en sus tres formas: la palabra *predicada* por la Iglesia, que remite a la palabra *escrita* del testimonio bíblico, la cual, a su vez, encuentra su fundamento en la palabra de la *revelación de Dios*, que se realiza en Jesucristo. Jesucristo es la realidad objetiva de la revelación y de su conocimiento. Se trata de un planteamiento que efectúa una concentración cristológica, de la que se derivará una teología de la palabra de Dios desplegada como cristología consecuente. Barth escribe ya en el primer tomo: «Una dogmática eclesial debe ser cristológica tanto en su estructura fundamental como en todas y cada una de sus partes, si es verdad que su único criterio es la palabra de Dios revelada, atestiguada por la sagrada Escritura y predicada por la Iglesia, y si es verdad también que esta palabra de Dios revelada se identifica con Jesucristo. Una dogmática que no trate de ser desde el principio una cristología es una dogmática sometida a un yugo extranjero, y no tardará en dejar de ser un servicio a la Iglesia. [...] La cristología debe ocupar todo el puesto en la teología. [...] La cristología es todo... o nada»[31]. Y comenta Bouillard: «Si puede decirse, por tanto (en un sentido diverso del de los exegetas), que la teología de la crisis fue una escatología consecuente, se puede igualmente decir que la teología de la *Dogmática* es una cristología consecuente. Y es un buen modo de caracterizar su diferencia»[32].

Palabra de Dios, Dios, creación, reconciliación *(Versöhnung)* y redención final *(Erlösung)* son las vastas temáticas de los cinco volúmenes (o partes) programados. El quinto volumen, sobre la redención final y sobre la escatología, no llegó a escribirse. Y además quedó incompleto el cuarto volumen, que trata en varios tomos de la doctrina de la reconciliación y que fue objeto de lo que podría definirse como una lucha historiográfica de alto nivel por el tema de la teología y por la causa del ecumenismo por parte de representantes cualificados de la teología católica: Henri Bouillard (1957) y el jovencísimo Hans Küng (1957). El último tomo, publicado fragmentariamente en 1967 y dedicado al bautismo, sostiene la atrevida tesis (aunque de tesis y exégesis atrevidas está entretejida toda la *Dogmática eclesial*) de que el bautismo no es un sacramento, sino respuesta al único sacramento –el de la historia de Jesucristo, de su resurrección y del don del Espíritu Santo–, y que, por lo tanto, el bautismo de los niños debe rechazarse como «una praxis penitencial profundamente desviada»; al provocador *Fragmento* sobre el bautismo respondía oportunamente, a nivel teológico, Eberhard Jüngel (1968).

El camino que va de 1932 a 1967 es largo, y Barth lo recorre efectuando insensiblemente, de tomo en tomo, un profundo giro. En realidad, se trata de un segundo giro, como lo explica Barth en su conferencia *La humanidad de Dios* (1956) –una conferencia que no aportaba nada nuevo al lector atento de los diversos tomos de la *Dogmática*, sino, a lo más, una confirmación autorizada–; el primer giro hay que situarlo en el segundo decenio del siglo, en los comienzos de la teología dialéctica, y era el giro que recuperaba, frente a la teología liberal, la divinidad de Dios. El nuevo giro tenía como tarea «el reconocimiento de la *humanidad* de Dios, sobre la base del reconocimiento de su *divinidad*, y justamente a partir de éste»[33]. El primer giro fue de «ruptura radical», un «giro de 180 grados»; el segundo giro en curso era una «retractación» y trataba de explorar «la cara oculta de la luna»: la humanidad de Dios[34]. El nuevo giro tenía como consecuencia una redefinición del tema de la teología, que se convertía en la relación entre Dios y el hombre y en un ajuste del lenguaje de la teología y de la predicación: «Un poco del lenguaje "no religioso" de la calle, de los periódicos, de la literatura y, llegado el caso, un poco también del lenguaje filosófico, puede ser, pues, bastante oportuno para nuestro discurso»[35].

A la hora de exponer la variación de la línea teórica de la teología de Barth, podríamos llegar a la siguiente síntesis[36]: en el período dialéctico de la *Epístola*, valdrían las siguientes afirmaciones centrales: *a)* Dios es Dios, y no es el mundo; *b)* el mundo es mundo, y no es Dios, y no hay ninguna vía que conduzca del mundo a Dios; *c)* si Dios se encuentra con el mundo –y éste es el gran tema de la teología cristiana–, tal encuentro es *Krisis*, es juicio, es tocar el mundo a modo de tangente que delimita y separa el mundo nuevo del mundo viejo. En el período de la *Dogmática* van tomando consistencia las siguientes afirmaciones centrales: *a)* Dios es Dios, pero es Dios para el mundo: al Dios que es el totalmente Otro subyace la figura de Dios que se hace cercano al mundo; *b)* el mundo es mundo, pero es un mundo amado por Dios: se pasa del

a la vez una semejanza aún mayor, y es el único instrumento lingüístico y conceptual adecuado para un discurso cristiano sobre Dios. Si para Pannenberg la tesis de Barth es inconsecuente, para Jüngel sólo es parcialmente verdadera.

31. K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik* I/2, 135 = *Dogmatique* I/2/1, 114.
32. H. BOUILLARD, *Karl Barth* I, Aubier, Paris 1957, 241.

33. K. BARTH, *L'umanità di Dio*, Claudiana, Torino 1956, 31.
34. *Ibid.*, 37.
35. *Ibid.*, 59.

concepto de la infinita diferencia cualitativa a los conceptos de alianza, reconciliación y redención como conceptos clave del discurso teológico; *c)* Dios se encuentra con el mundo en su Palabra, en Jesucristo: se llega así a la concentración cristológica que subyace al planteamiento escatológico del período dialéctico.

En su último curso en la Universidad de Basilea, *Introducción a la teología evangélica* (1962), el viejo teólogo connotaba de esta manera la existencia teológica, que había sido su pasión: asombro maravillado frente al objeto teológico, sojuzgamiento por parte del objeto incomparable, compromiso, fe. Era el delineamiento preciso de la teología de la palabra tal como Barth la había practicado, con metódica dialéctica en el período dialéctico, y con la *analogia fidei* en los largos años de la *Dogmática.*

El teólogo del totalmente Otro y de la concentración cristológica amaba la música de Mozart, y en una *Carta al músico* de 1956 (el año de la conferencia sobre *La humanidad de Dios*) escribió estas palabras: «Acaso los ángeles, cuando tratan de rendir alabanza a Dios, tocan música de Bach, aunque no estoy tan seguro de ello; de lo que sí estoy seguro, en cambio, es de que, cuando se encuentran entre sí, interpretan a Mozart, y entonces también el Señor encuentra deleite en escucharlos»[37].

Hans Küng, conmemorando a Barth durante sus funerales en la catedral de Basilea, y hablando en calidad de teólogo católico, se expresó de esta manera: «Hubo un tiempo que tenía necesidad del *doctor utriusque iuris,* experto en ambos derechos, civil y canónico. Nuestro tiempo tiene urgente necesidad del *doctor utriusque theologiae,* experto en ambas teologías, la evangélica y la católica. Y si alguien lo ha sido de modo ejemplar en nuestro siglo, ése ha sido Karl Barth»[38]. Su obra tiene un valor ecuménico, en cuanto que ha devuelto a la teología a su objeto propio, que es la palabra de Dios. Ciertamente, el debate teológico ha continuado, y las actuales posiciones teológicas han ido más allá que Barth, pero a partir del planteamiento que Barth ha hecho asumir a la teología, concibiéndola y practicándola como teología de la palabra.

36. Cf. H. DEMBOWSKI, *Karl Barth, Rudolf Bultmann, Dietrich Bonhoeffer,* 1976, 15-45.
37. K. BARTH, *Wolfgang Amadeus Mozart,* Queriniana, Brescia 1956, 14-15.
38. H. KÜNG, *Karl Barth: 1886-1968. Gedenkfeier im Basler Münster,* EVZ-Verlag, Zürich 1969, 43.

2
Teología existencial

1. El debate sobre la desmitificación (1941-1952)

En plena guerra, el 6 de junio de 1941, en una reunión de la sociedad teológica evangélica en Alpirsbach, en la Selva Negra, Rudolf Bultmann (1884-1976) presentó una comunicación sobre el tema *Nuevo Testamento y mitología*[1] que, impresa poco después en München[2], abrió una de las más memorables disputas teológicas del siglo, que se prolongó, en su fase más candente, por más de un decenio (1941-1952).

Autor de la relación y del escrito programático, era un maduro exegeta de Marburg que habría hecho que hablasen de él las crónicas teológicas. Formado en el clima de la teología liberal, se había adherido muy pronto al nuevo movimiento de la teología dialéctica, recensionando favorablemente (1922) –para sorpresa de Barth– la segunda edición de *La Epístola a los Romanos.* Después había saldado las cuentas con su pasado teológico en el ensayo *La teología liberal y el más reciente movimiento teológico* (1924), donde acusaba a la teología de sus maestros de hablar, en definitiva, del hombre y no de Dios. Erich Dinkler, sobre la base de una carta inédita de Bultmann (de oc-

1. Dicha comunicación ya había sido presentada en Frankfurt am Main hacia finales de abril o principios de mayo del mismo año (E. DINKLER, en [O. Kaiser (ed.)] *Gedenken an Rudolf Bultmann,* JCB Mohr, Tübingen 1977, 28, nota 17).
2. R. BULTMANN, *Offenbarung und Heilsgeschehen* (Beiträge zur Evangelischen Theologie 7), Verlag A. Lempp, München 1941. El escrito reproducía dos textos: *El problema de la revelación natural* (que después sería insertado en *Creer y comprender* I, 255-269) y *Neues Testament und Mythologie* (que también sería posteriormente insertado en el tomo 1 de *Kerygma und Mythos*). En el primero de dichos textos –y contra la ideología difundida en el Tercer Reich de que Dios se revela en la historia del pueblo– se sostiene la tesis de que Dios no se revela ni en la naturaleza ni en la historia, sino sólo en Jesucristo. Cristo es revelación *(Offenbarung)* y acontecimiento salvífico *(Heilsgeschehen).* Surge entonces el problema de la correcta interpretación del Nuevo Testamento, que es de lo que trata el segundo de los textos citados. La discusión se centrará exclusivamente en este segundo texto.

tubre de 1921) que obraba en su poder, dirigida al amigo Hans von Soden, que más tarde sería colega suyo en Marburg, demostró que Bultmann había roto con la teología liberal antes de su encuentro con Barth y con Gogarten. En la carta exponía su programa para una nueva orientación de la revista liberal *Christliche Welt.* Las líneas directrices de esta carta programática de 1921 encontrarán después su desarrollo en el ensayo arriba citado de 1924. Escribe Dinkler: «Los encuentros con Barth y con Gogarten sólo han aclarado lo que ya existía como su propia cuestión»[3].

Bultmann puede considerarse como el más importante estudioso del Nuevo Testamento de nuestro siglo (Norman Perrin). Con la *Historia de la tradición sinóptica* (1921) –obra de enorme erudición, en la que, practicando un «radicalismo crítico» (André Malet), reconstruye la formación de la tradición sinóptica a partir de las tradiciones pre-literarias, que tienen su lugar de origen en el contexto vivo *(Sitz im Leben)* de las primeras comunidades cristianas, hasta el trabajo redaccional de fijación del texto– Bultmann ya es conocido como uno de los principales representantes de la exégesis neotestamentaria.

Con algunos estudios que se sitúan en el período dialéctico entre 1925 y 1928 –en particular los ensayos *El problema de una exégesis teológica del Nuevo Testamento* (1925); *El significado de la «teología dialéctica» para la ciencia neotestamentaria* (1928), recogidos ambos en 1933 en el primer volumen de *Creer y comprender,* y el breve pero bellísimo *Jesús* (1926)–, Bultmann va elaborando ya los principios metodológicos que serán claramente enunciados en el *Manifiesto de la desmitificación* de 1941.

De lo que podríamos llamar el *Manifiesto* de la desmitificación tenemos cuatro redacciones diferentes que se integran recíprocamente y que Bultmann preparó en un plazo de veinte años. En primer lugar, la conferencia de 1941, *Nuevo Testamento y mitología.* En 1952, el teólogo de Marburg intervenía con su ensayo *Sobre la desmitificación,* donde tomaba postura frente a las principales críticas que le habían sido dirigidas durante un decenio de encendidos debates, pero también de violentas polémicas. Precisamente en aquel año, el sínodo de Flensburg de la Iglesia evangélico-luterana tomaba oficialmente postura contra la desmitificación. Bultmann ya había anticipado su respuesta en las conferencias americanas de 1951 (el año de su jubilación universitaria), *Jesucristo y la mitología* (que no se publicaría hasta 1958), y volverá sobre el tema con el breve ensayo *En torno al problema de la desmitificación,* enviado en 1961 a la primera convención romana de filosofía de la religión, organizada por Enrico Castelli. El *Manifiesto* es un texto programático en el que confluyen el Bultmann biblista, que se pregunta qué es lo que dice verdaderamente el Nuevo Testamento, y el Bultmann teólogo, que se interroga sobre lo que tiene que decir el Nuevo Testamento al hombre de hoy.

3. E. DINKLER, *op. cit.,* 18.

Bultmann está convencido de que todo el discurso neotestamentario (por no hablar del Antiguo Testamento), y no sólo elementos secundarios y marginales del mismo, es mitológico, y que, como tal, no se le puede proponer al hombre de hoy: «No podemos servirnos de la electricidad y de la radio, o recurrir en caso de enfermedad a los modernos hallazgos médicos y clínicos, y al mismo tiempo creer en el mundo de los espíritus y de los milagros que nos propone el Nuevo Testamento»[4].

La imagen del mundo *(Weltbild)* que funciona en el Nuevo Testamento es mítica, por lo que contrasta con la imagen del mundo propia de la ciencia moderna, representada entonces por las teorías físicas de Einstein y Max Planck. El mito representa el mundo en tres planos, donde la tierra está en el centro, abierta por arriba a las intromisiones del plano superior, celeste, de Dios y de los ángeles; y por abajo a las intromisiones del plano inferior, subterráneo, del infierno y de los diablos; mientras que la ciencia moderna explica el curso del mundo según el nexo determinístico de causa y efecto, y no está dispuesta a admitir que el curso del mundo pueda estar «perforado por fuerzas sobrenaturales»[5]. El pensamiento mítico concibe el mundo y la vida personal del hombre como *abiertos* a la intervención de potencias no mundanas, mientras que el pensamiento científico concibe el mundo y sus acontecimiento como *cerrados* a la intervención de potencias no mundanas, y al hombre como unidad que se atribuye a sí misma su sentir, pensar y querer.

El mensaje del Nuevo Testamento se expresa, en coherencia con la antigua imagen mítica del mundo, en un lenguaje mitológico: encarnación de un ser preexistente, muerte expiatoria, resurrección, descenso a los infiernos, ascensión al cielo, retorno al fin de los tiempos, escatología de los acontecimientos finales. «Por tanto, si el anuncio del Nuevo Testamento ha de conservar una validez propia, no hay otro camino que el de desmitificarlo»[6].

La desmitificación –«un término», como reconoce Bultmann, «ciertamente insatisfactorio»[7]– tiene una doble tarea: una tarea *negativa,* de

4. R. BULTMANN, *Nuovo Testamento e mitologia,* Queriniana, Brescia 1970, 110.
5. R. BULTMANN, *Jesucristo y mitología,* Ariel, Barcelona 1970, 19.
6. R. BULTMANN, *Nuovo Testamento e mitologia,* 118.
7. R. BULTMANN, *Jesucristo y la mitología,* 22.

crítica de la imagen del mundo tal como se expresa en el mito y, consiguientemente, de la imagen mítica del mundo tal como encuentra expresión en la Biblia; y una tarea *positiva*, de clarificación de la verdadera intención del mito y, por tanto, de la verdadera intención de las Escrituras bíblicas. Pero las dos tareas –de crítica y de clarificación– se entrelazan en una tarea hermenéutica, es decir, interpretativa. Desmitificar no significa eliminar cosas del Nuevo Testamento ni hacer una lectura selectiva del mismo, porque la imagen mítica del mundo es un *a priori* que abarca todo el contenido y envuelve todo el mensaje, tal como resulta de las palabras clave de la teología neotestamentaria arriba referidas. La teología liberal ha pretendido desmitificar eliminando el mito, identificado como cáscara de un núcleo perenne de «asertos» éticos. Desmitificar significa, por el contrario, interpretar, y dar precisamente una interpretación antropológica o, mejor aún, existencial[8] de los enunciados del Nuevo Testamento, hasta el punto de evidenciar, más allá de toda representación mítica, la palabra escatológica, es decir, la palabra decisiva y definitiva que Dios pronuncia en Cristo, y percibir así la posibilidad incomparable de existencia auténtica que contienen para el hombre, también para el hombre de hoy.

El programa de desmitificación no es una receta fácil y simplificadora de los problemas, sino que exige una profunda ciencia y un constante empeño eclesial: «Es una importante y compleja tarea que no puede imponerse a un solo individuo, sino que exige mucho tiempo y las energías de toda una generación de teólogos»[9]. Por su parte, en el mismo año de su célebre conferencia *Nuevo Testamento y mitología,* Bultmann publicaba *El Evangelio de Juan* (1941) –el texto neotestamentario con el que más congeniaba–; y más tarde publicaría su *Teología del Nuevo Testamento* (1953). Una y otra son sendas obras maestras de la ciencia bíblica y constituyen una vastísima aplicación de los criterios metodológicos elaborados en los años veinte y teorizados en el *Manifiesto* de 1941 (textos que la historiografía italiana sobre la desmitificación ha ignorado prácticamente).

Bultmann había pronunciado su explosiva conferencia en plena guerra; el eco se había calmado, pero inmediatamente después de la guerra el programa de la desmitificación estuvo en el centro de una violenta y larga controversia. Entre los primeros que intervinieron, hay que recordar al teólogo alsaciano Oscar Cullmann, con su leidísimo *Cristo y el tiempo* (1946), donde indirectamente responde a Bultmann desarrollando las líneas de una teología de la historia de la salvación. La intención anti-bultmanniana del libro es reconocida explícitamente por Cullmann en su interesante prólogo a la tercera edición de la obra, de 1962. Un buen material sobre la discusión se puede hallar en los cinco volúmenes de la colección hamburguesa *Kerygma y mito,* editados por Hans-Werner Bartsch (volumen I, 1948; volumen II, 1952, con la respuesta de Bultmann a sus críticos, que pone fin a la primera fase del debate; volumen III, 1954, con las intervenciones de los filósofos, entre ellos Karl Jaspers, y con la réplica de Bultmann a éste; volumen IV, 1955, con una discusión ecuménica; volumen V, 1955, con las intervenciones de teólogos católicos). Karl Barth intervenía con su escrito *Rudolf Bultmann, un intento de comprenderlo,* de 1952; al año siguiente, bajaba a la arena Gogarten con el breve pero denso librito *Desmitificación e Iglesia* (1953), para defender a Bultmann frente a la toma de postura contra la desmitificación por parte del sínodo de Flensburg (1952) de la Iglesia evangélico-luterana. En todo caso, a partir de 1953, la escuela bultmanniana se divide.

La crítica ha acusado a Bultmann de desmitificar lo que no es desmitificable, es decir, los hechos de la historia (Cullmann), y la crítica católica se ha movido sustancialmente en esta misma línea. También se le ha acusado de comprometer la comprensión del mensaje neotestamentario a causa de una precomprensión de cuño heideggeriano que funciona como «camisa de fuerza» (Barth), de absolutizar el *Weltbild* de la ciencia moderna y de funcionar con una discutible concepción iluminística del mito que le descalifica de entrada (Jaspers).

8. En Bultmann aparece primero el término «interpretación existencial», y después el término «hermenéutica existencial».

9. R. BULTMANN, *Nuovo Testamento e mitologia,* 128.

2. Rudolf Bultmann: «Creer y comprender» (1933-1965)

Pero la obra más significativa del teólogo de Marburg son los cuatro volúmenes que recogen sus más importantes ensayos de teología sistemática y que llevan el significativo título de *Creer y comprender* (1933-1965). La palabra de Dios es *kerygma,* llamada a la decisión; acogerla en la fe significa autocomprenderse de un modo radicalmente nuevo. Creer no es adherirse a algo misterioso e incomprensible; creer es comprenderse; creer *es* comprender que no se pertenece al mundo, que es el espacio de la caducidad, del pecado y de la muerte (des-mundanización), sino que se pertenece al Dios de la vida. Sólo en la fe se llega a la verdad de la propia existencia. Pero veamos más de cerca los puntos esenciales de la teología bultmanniana, de la que el *Manifiesto* de la desmitificación no es sino el aspecto hermenéutico.

La teología cristiana habla de Dios, pero no puede hacer un discurso *sobre* Dios *(Rede über Gott),* porque Dios no es un objeto del que se pueda hablar desde una perspectiva neutral, dado que Él es la realidad que determina toda otra realidad, por lo que hablar *sobre* Dios significaría contar con un punto de Arquímedes situado fuera de la realidad. Y, sin embargo, la teología no puede dejar de hablar de Dios; ahora bien, no es un discurso *sobre* Dios, sino siempre un discurso *de* Dios *(Rede von Gott).* Pero el Dios del que habla la teología cristiana es un Dios que se da a conocer al hombre, que viene a su encuentro, que se le revela, que accede al hombre en la revelación, que se hace acontecimiento de revelación. Dios es acontecimiento. La teología sólo habla de Dios sobre la base de la revelación; habla del Dios de la revelación, cuya acogida es la fe. La fe es, pues, «el punto de Arquímedes» que hace posible hablar de Dios. Pero una cosa es cierta: «Sólo podemos hablar de él [de Dios] en la medida en que hablemos de su palabra dirigida a nosotros, de su acción dirigida a nosotros»[10]. Hablar de Dios significa hablar al mismo tiempo del hombre. No hay discurso *de Dios (Rede von Gott)* que no sea al mismo tiempo discurso *del hombre (Rede vom Menschen):* «Si la teología no debe especular sobre Dios, si debe hablar no del *concepto* de Dios, sino del Dios real, debe, mientras habla de Dios, hablar al mismo tiempo del hombre»[11]. La teología habla de Dios, en cuanto que Dios tiene algo que hacer con el hombre.

Heidegger y Bultmann

Pero ¿cómo hablar del hombre? Si la teología como discurso de Dios no puede dejar de hablar del hombre, tampoco puede evitar el encuentro con la filosofía, de la que obtiene «la correcta conceptualidad». Pero entonces surge el problema: ¿con qué filosofía? La teología liberal, por ejemplo, había asumido la concepción del hombre propia del idealismo, según la cual el ser del hombre es *logos,* razón, y por tanto es divino. Para Bultmann, en cambio, es la analítica existencial de Heidegger la que ofrece un instrumento válido para individuar las estructuras de la existencia. El hombre se entiende aquí como existencia, como historicidad, como apertura al futuro: el hombre se discierne en la decisión y se realiza en la acción. En un ensayo de 1928 (un año después de

10. R. Bultmann, «¿Qué sentido tiene hablar de Dios?», en *Creer y comprender* I, 35.
11. R. Bultmann, «Significado de la "Teología dialéctica" para la ciencia del Nuevo Testamento», en *Creer y comprender* I, 108.

que Heidegger publicara *Ser y tiempo*) el teólogo escribe: «Consideramos que se entiende más adecuadamente la existencia del hombre si se la define como *historicidad.* Por *historicidad* del ser humano queremos decir que tal ser es un *poder-ser.* Es decir, que el ser del hombre [...] está en juego de vez en cuando en las situaciones concretas de la vida, que procede por decisiones [...]»[12].

Es sabido que para Heidegger –con quien Bultmann vivió muy en contacto en la Universidad de Marburg de 1923 a 1929 (cuando el filósofo sucedió a Husserl en la cátedra de Freiburg)– el ser del hombre es existencia, *ex-sistere,* un ser-fuera de sí, un ser-más allá de lo que, de hecho, de vez en cuando se es; es poder-ser y poder decidirse. Y el hombre puede orientarse en el mundo y decidirse según dos modalidades que están en su poder y que dependen de dos diversos modos de comprenderse. Comprenderse y decidirse a partir de las cosas del mundo es existir inauténticamente; comprenderse y decidirse a partir de sí mismo es existir auténticamente. La existencia inauténtica es existencia caída al nivel del mundo, es huida de sí, es dejarse prender por las cosas, es vivir y perderse en las preocupaciones cotidianas; es la existencia del hombre atareado en el mundo. La existencia auténtica es un comprenderse a partir de sí mismo y de las propias posibilidades y un actuar-se en la decisión y en la acción; es vivir las propias posibilidades, es presencia a uno mismo, es aceptación de sí, de la propia finitud y contingencia y de la muerte como última e infranqueable posibilidad. El pro-tenderse del ser del hombre en la decisión y en la responsabilidad, desde el nacimiento hasta la muerte, es su historicidad.

Se discute hasta qué punto es legítima en Bultmann esta asunción de categorías de la filosofía de la existencia; él siempre ha afirmado servirse de ellas sólo como de una necesaria conceptualidad neutral para interpretar y expresar la comprensión de la existencia propia del Nuevo Testamento. El propio Bultmann señala precisas diferencias entre la analítica existencial y el dictado del Nuevo Testamento. Lo que Heidegger califica como existencia auténtica sigue siendo –desde el punto de vista del Nuevo Testamento– existencia inauténtica; y además no está en poder del hombre –a diferencia de los resultados de la analítica existencial– superar el umbral que separa la existencia inauténtica de la existencia auténtica[13].

12. *Ibid.,* 108.
13. Cf. R. Bultmann, «Sul problema della demitizzazione», en *Nuovo Testamento e mitologia,* 201-209; Id., *Jesucristo y la mitología,* 59-79.

Existencia auténtica en la fe

En el lenguaje y en la concepción del Nuevo Testamento, la existencia inauténtica es el pecado, y la existencia auténtica es la fe. «Pecado es querer vivir por sí, con las propias fuerzas, en lugar de vivir en el abandono radical en Dios, en lo que Dios exige, otorga y concede. La gracia de Dios libera de este pecado al hombre que se abre a ella en un abandono radical de sí mismo, es decir, en la fe»[14]. Inautenticidad es el pecado, entendido como autosuficiencia, encadenamiento al pasado, miedo de quien se mantiene apegado a sí mismo, vida fallida, cerrazón al futuro; autenticidad es la fe, entendida como libertad del mundo (des-mundanización), abandono radical en Dios, nueva comprensión de sí «que abre el camino, dirige todas las acciones, da claridad y seguridad»[15], renovación de la existencia. Y la fe vive en la tensión dialéctica entre indicativo e imperativo: en la fe *se da* (indicativo) la posibilidad de la vida auténtica, que *debe ser* (imperativo) actuada de vez en cuando en las diversas situaciones de la existencia: «el indicativo fundamenta el imperativo».

Resulta claro, pues, cómo la existencia auténtica de la analítica existencial sigue siendo existencia inauténtica, según la comprensión del Nuevo Testamento. La existencia auténtica no está en poder del hombre; sólo Dios y su palabra la hacen posible. En el lenguaje de la filosofía de la existencia se podría expresar así: según la analítica existencial de Heidegger, el paso de la existencia inauténtica a la existencia auténtica es para el hombre una posibilidad ontológica (en línea de principio) y óntica (de hecho). Para el Nuevo Testamento, en la interpretación existencial de Bultmann, dicho paso es para el hombre sólo una posibilidad ontológica (en línea de principio), pero no de hecho (óntica): es un paso que en realidad sólo se produce en virtud del acontecimiento Cristo *(Christusgeschehen)*, que es por tanto acontecimiento de salvación *(Heilsgeschehen)*, en cuanto que resuelve radicalmente el problema de la existencia. La filosofía –y para Bultmann la mejor filosofía es la de Heidegger– sólo puede analizar las estructuras formales de la existencia, pero es impotente para resolver su problema.

14. R. BULTMANN, «L'uomo nel tempo intermedio secondo il Nuovo Testamento», en *Credere e comprendere* III, Queriniana, Brescia 1977, 698.
15. R. BULTMANN, *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme Salamanca 1981, 433.

El kerygma

Pero ¿cómo se realiza el acontecimiento de la salvación?; ¿dónde se encuentra a Cristo? En la palabra de Dios anunciada y escuchada en la fe: en el *kerygma* cristiano. *Kerygma* es un término derivado del verbo griego *ker–ss–*, que significa proclamar, por parte de un heraldo *(kéryx)*, un bando autorizado *(kerygma)* por el soberano, que exige ser puesto en ejecución. La palabra de Dios (que, según el uso lingüístico del Nuevo Testamento, se dice también la palabra de Cristo o del Señor, o, simplemente, la palabra, aunque también aparecen la palabra del Reino, la palabra de la cruz, la palabra de la verdad, de la vida, de la salvación, de la reconciliación, de la gracia) es *kerygma:* «Es la palabra que tiene poder, que es eficaz. El ser pronunciada es esencial para esta palabra; es anunciada y debe ser escuchada. Es una directriz que se sigue, una orden que se obedece»[16]. Es palabra que interpela, es *llamada (Anruf, Anrede)* dirigida no a la curiosidad o al interés, sino a la conciencia del hombre, y capaz de imponer a éste el silencio sobre todas sus preguntas. Es *pura* llamada, en cuanto que no presenta ninguna justificación, ni transmite una teoría, ni comunica verdades a-temporales sobre Dios y sobre el hombre, sino que pone a éste en estado de decisión. Y es llamada *decisiva:* quien la escucha accede a la verdad de su existencia.

El acontecimiento de la salvación es el acontecimiento de la palabra *(das Ereignis des Wortes):* la salvación viene, ad-viene al hombre en el ad-venir, en el resonar de la palabra interpelante del *kerygma* y en la acogida de esta palabra en la fe. La Sagrada Escritura, el Nuevo Testamento –para Bultmann el Antiguo Testamento sólo es palabra de Dios en sentido mediato, en cuanto que sirve para hacer comprensible a Cristo, palabra y revelación de Dios[17]– pertenece al acontecimiento de la salvación, no en su calidad de texto, de documento que contiene el testimonio vinculante de la fe, sino en su hacerse anuncio concreto, predicación –que Bultmann practicó, como demuestran sus *Predicaciones de Marburg*–, interpelación *hic et nunc*, aquí y ahora; en una palabra: *kerygma*. El *kerygma* es la palabra de Dios en la concreción de

16. R. BULTMANN, «El concepto de "Palabra de Dios" en el Nuevo Testamento», en *Creer y comprender* I, 243. Todo el artículo es importante para comprender el término clave *kerygma*. Sobre este mismo término, cf. la densa nota que figura en forma de Apéndice a la obra de G. EBELING, *Teologia e annuncio*, Città Nuova, Roma 1972, 177-184.
17. Cf. R. BULTMANN, «El significado del Antiguo Testamento para la fe cristiana», en *Creer y comprender* I, 271-290.

su proclamación, en su hacerse anuncio, invitación e interpelación, en su hacerse acontecimiento. La Iglesia es el lugar de la palabra; más aún, Bultmann puede escribir: «la palabra se constituye a través de la Iglesia», porque es mediante la Iglesia y sus mensajeros (y todo cristiano tiene su responsabilidad como mensajero) como el mensaje se pregona, como la palabra se hace anuncio, invitación, *kerygma*. En este sentido, la Iglesia pertenece al acontecimiento de la salvación, que es el acontecimiento de la palabra[18].

El acontecimiento Cristo

Pero ¿cuál es el *contenido* del *kerygma*? El acontecimiento de la salvación es el acontecimiento Cristo *(Christusgeschehen)* y, por tanto, el contenido del *kerygma* es Cristo; más aún, en el *kerygma* Cristo está presente como el viviente. Acoger el *kerygma* es creer, y creer es siempre creer-en, creer en la iniciativa salvífica de Dios en Cristo, creer en Cristo como acción escatológica –insuperable, definitiva y decisiva– de Dios, que transforma radicalmente la situación humana y es la única que abre la posibilidad óntica de una existencia auténtica.

Pero hay dos modos de entender la iniciativa salvífica de Dios en Cristo: *a)* un modo objetivante: la iniciativa de Dios en Cristo se actúa en hechos de la historia, que llegan a su clímax revelador en la resurrección de Cristo; creer es considerar tales hechos como hechos salvíficos, que sólo en un segundo momento pueden implicar al hombre de un modo concreto, existentivo. Para Bultmann, una teología de la historia de la salvación sería un discurso objetivante *sobre* Dios[19]; *b)* un modo existencial: la iniciativa de Dios en Cristo se actúa en el encuentro concreto, existentivo, con la palabra de Dios, y en la renovación concreta, existentiva, de la existencia y de su autocomprensión. El acontecimiento de la salvación es siempre acontecimiento de la salvación *para mí*. Sólo así se puede hablar *de* Dios en un discurso existencial (el discurso existencial tematiza el existentivo, se enraíza en el existentivo)[20] sin discursos incorrectos y falseadores *sobre* Dios.

18. Cf. R. BULTMANN, «Iglesia y enseñanza del Nuevo Testamento», en *Creer y comprender* I, 137-164; ID., *Nuovo Testamento e mitologia*, 172.
19. Para la crítica a *Cristo y el tiempo* de O. CULLMANN, donde se desarrollan las líneas de una historia de la Salvación, cf. R. BULTMANN, «Storia della salvezza e storia», en *Exegetica* I, Borla, Torino 1971, 109-126.
20. Existencial *(Existenzial)* y existentivo *(existenziell)* son dos términos de amplio uso en la filosofía (y la teología) de la existencia: *existentivo* se refiere a lo que pertenece a la existencia concreta, vivida; *existencial* se dice del análisis, la tematización, la interpretación de lo existentivo.

El acontecimiento de la salvación adviene en el acontecimiento de la palabra, en cuanto que ésta se hace anuncio *hic et nunc*, aquí y ahora, de la iniciativa escatológica de Dios en Cristo. La palabra interpelante del *kerygma* es la palabra de Cristo. Pero ¿qué hay más allá de la palabra del anuncio?; ¿se puede llegar al Jesús de la historia?; ¿tiene el Jesús de la historia alguna relevancia para el acontecimiento de la salvación? Éste es el punto más delicado de la teología bultmanniana.

Con *La historia de la tradición sinóptica*, de 1921, Bultmann había demostrado, junto a otros estudiosos, que las características de las fuentes cristianas –que no son crónicas, sino testimonios de fe situados en el contexto vivo *(Sitz im Leben)* de las primitivas comunidades cristianas– no permiten escribir una *Vida de Jesús*, como había pensado la teología liberal. Pero ello no impide que se pueda hablar de Jesús; más aún, utilizando el estrato más antiguo de la tradición sinóptica, es posible reconstruir las líneas esenciales de su predicación, como Bultmann había hecho en su *Jesús* de 1926. Pero había advertido que el libro sobre Jesús no era *kerygma*.

Kerygma es la predicación de la Iglesia; *kerygma* no es la palabra de Jesús, sino la palabra del anuncio cristiano, en la que se confiesa a Jesús como el Cristo; *kerygma* es la palabra de Cristo: «Existe una fe cristiana sólo en el momento en que existe un *kerygma* cristiano, es decir, un *kerygma* que anuncia a Jesucristo como la intervención salvífica escatológica de Dios»[21]. Sigue siendo posible, en el plano historiográfico, ir más allá del *kerygma* y reconstruir, si no la personalidad religiosa de Jesús (lo que equivaldría a escribir su biografía), sí las líneas esenciales de su predicación, como hizo el propio Bultmann en su *Jesús;* pero lo que pertenece al acontecimiento de la salvación no es el Jesús histórico, sino tan sólo el *kerygma* que anuncia que Jesús es el Cristo. La predicación de Jesús es promesa de salvación. El *kerygma* de Cristo anuncia el cumplimiento del acontecimiento de la salvación: Dios ofrece la salvación en Cristo *hic et nunc;* el tiempo de la salvación es el tiempo presente; en la fe se actúa, aquí y ahora, la renovación de la existencia[22]. Bultmann, en definitiva, establece entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe una cesura que puede ser consecuente con la lógica de su interpretación existencial, pero puede no estar conforme con el dictado del Nuevo Testamento. Precisamente en este punto se dividirá la escuela bultmanniana.

21. R. BULTMANN, *Teología del Nuevo Testamento*, 40.
22. Cf. sobre este tema el ensayo, que examinaremos más adelante, de R. BULTMANN, «Il rapporto fra il messaggio di Cristo del cristianesimo primitivo e il Gesù storico», en *Exegetica* I, 159-188.

Historia y escatología

Si el acontecimiento de la salvación se cumple en la palabra del *kerygma,* ¿qué es lo que aguarda la esperanza cristiana?; ¿qué sentido tiene la escatología?; ¿cuál es la relación entre historia y escatología? A señalar esta relación dedicó Bultmann sus lecciones de Edinburgh de 1955, publicadas con el título *Historia y escatología* (1957), donde retoma una de las líneas principales de su reflexión teológica.

Según Bultmann, el Antiguo Testamento no conoce la escatología, la doctrina *del fin* de la historia. La concepción veterotestamentaria es una concepción histórica, teleológica: Dios guía la historia de su pueblo hacia *un fin,* hacia una meta final, que será un futuro glorioso para Israel y que abarcará también a los otros pueblos. La escatología es una novedad de la literatura apocalíptica del judaísmo tardío; aquí interviene Dios para interrumpir la historia, para determinar *el fin.* En el Nuevo Testamento encuentran expresión tanto la concepción veterotestamentaria como la apocalíptica; pero la segunda prevalece sobre la primera. En el cristianismo primitivo, las comunidades viven aguardando el fin inminente del mundo. Fueron Pablo y, sobre todo, Juan quienes superaron el problema de la no verificación del fin historizando la escatología: el acontecimiento escatológico está presente *en la* historia y no hay que situarlo *al final* de la historia: «Lo paradójico del mensaje cristiano radica en el hecho de que el acontecimiento escatológico, para Pablo y para Juan, no ha de ser entendido como una gran catástrofe cósmica, sino como un acontecimiento de la historia, que comienza con la aparición de Jesucristo y se repite infinitas veces en la historia [...]. Es un acontecimiento que se repite en el anuncio y en la fe. Jesucristo es el acontecimiento escatológico, no como un hecho acaecido de una vez por todas en el pasado, sino como un hecho repetidamente presente, que se dirige a mí y a ti *hic et nunc,* en el anuncio»[23].

Bultmann hace un uso frecuente del término «escatológico», pero en sus ensayos sistemáticos (en los numerosos ensayos de reconstrucción histórica, el más extenso de los cuales es *El cristianismo primitivo,* de 1949, tiene que acomodarse al uso de las diversas concepciones que toma en consideración) «escatológico» no significa jamás una realidad futura que acaecerá al final de la historia. «Escatológico» es lo que es decisivo para la existencia, y «lo decisivo ha acaecido»[24]; ha acaecido en el acontecimiento Cristo, y acaece de vez en cuando en el

23. R. Bultmann, *Historia y Escatología,* Studium, Madrid 1974, 165.
24. R. Bultmann, «La Escatología del Evangelio de Juan», en *Creer y comprender* I, 129.

acontecimiento de la palabra, que renueva la existencia. El acontecimiento Cristo es escatológico; el acontecimiento de la palabra es escatológico; la existencia cristiana es una existencia escatológica; todo instante tiene la posibilidad de ser escatológico. La escatología no considera la historia del mundo, que en el fondo es repetitiva, sino la historicidad de la existencia; el mundo no cambia, pero sí puede cambiar la actitud del hombre frente al mundo, y cambia en la fe; el creyente, inserto en Cristo, se convierte en una criatura nueva, alcanza un *ubi consistam* fuera del flujo de la historia, es des-mundanizado, a pesar de ser en el mundo y en la historia: «Ser cristiano, creer, significa anticiparse ya al tiempo de este mundo, encontrarse ya en el final de este mundo»[25]. Bultmann terminaba sus lecciones de Edinburgh con esta invitación: «Al hombre que se lamenta: "No acierto a ver un significado en la historia, y por tanto también mi vida, entretejida con ella, está privada de sentido", le respondemos: no mires en torno a ti a la historia universal, sino mira tu historia personal. En tu presente está siempre contenido el sentido de la historia, y no puedes mirarlo como un espectador, sino sólo en tus decisiones responsables. En todo momento duerme la posibilidad de ser el momento escatológico. Tú debes despertarla»[26].

La escatología de la doctrina de las realidades finales se convierte, para la comprensión bultmanniana, en la doctrina del modo en que Dios, en Cristo, pone fin al *viejo* mundo del pecado y abre la *nueva* posibilidad óntica del perdón, de la gracia, de la existencia auténtica. Los novísimos, los acontecimientos del final, el fin del mundo por intervención divina, la resurrección de los muertos, el juicio universal... deben ser desmitificados. ¿Qué es lo que aguarda propiamente la esperanza cristiana? Aguarda el futuro de Dios, que, sin embargo, no podemos representarnos: «Queriendo representarnos el futuro, no podremos diseñaros más que las imágenes de nuestros deseos y de nuestros sueños. Pero es precisamente de estas imágenes de las que debemos deshacernos. Estar abiertos al futuro de Dios significa entrar confiada y decididamente en la oscuridad del camino, abiertos a cuanto Dios dispone para nosotros en el futuro»[27]. «El sentido de las representaciones mitológicas de la esperanza, tal como es expresado por la desmitificación, es que tales representaciones nos hablan del futuro

25. R. Bultmann, *Prediche di Marburg,* Queriniana, Brescia 1973, 170-171.
26. R. Bultmann, *Historia y escatología,* 168.
27. R. Bultmann, *Prediche di Marburg,* 158-159. Esta predicación del 22 de junio de 1941, sobre Lc 14,16-24, tuvo lugar al día siguiente de su comunicación sobre la desmitificación.

de Dios como de la consumación de la vida humana»[28]. Todo lo que sabe el creyente –y no es poco– es que él no pertenece al mundo, sino al Dios de la vida. Es ésta la nueva comprensión de sí que le da la fe: creer *es* comprender.

Barth y Bultmann

La teología de Bultmann es una aplicación coherente de la interpretación existencial a los enunciados centrales del Nuevo Testamento: teología como interpretación existencial, o también teología de la existencia *(Existenztheologie),* teología existencial. La teología existencial es una modalidad de la teología de la palabra *(Theologie des Wortes).* En este sentido, tanto Barth como Bultmann recogen la herencia de la teología dialéctica; pero uno y otro tienen una comprensión fundamentalmente distinta de la palabra de la revelación.

En la *Dogmática eclesial* de Barth está presente una comprensión trinitaria de la revelación que puede expresarse en estos términos, que son del mismo Barth en su polémica con Bultmann: «Éstas [las afirmaciones de la fe] conciernen a toda la existencia humana, la hacen posible y fundamentan su comprensión cristiana, conviritiéndose así –transformadas– en determinaciones de la existencia cristiana. Pero no son originariamente esto. Originariamente, designan el ser y el obrar de Dios, del Dios *distinto* del hombre y que *viene al encuentro* del hombre: del Padre, Hijo y Espíritu Santo. No deben, pues, ser reducidas a afirmaciones sobre la vida interior del hombre»[29].

En Bultmann, en cambio, funciona una rigurosa concepción antropológico-existencial de la revelación: la revelación acontece como tal, como palabra de Dios, sólo en cuanto clarificación de la existencia. Así anota en sus *Memorias* el filósofo de Marburg, Gadamer: «Más radical que Lutero, Bultmann admitía, en el fondo, tan sólo un sacramento: el de la palabra. [...] Él [...] quiso confirmar su extremada honestidad y el punto de verdad de sus ideas incluso más allá de la muerte, disponiendo por testamento que en el rito fúnebre eclesiástico, además de la música clásica, encontrasen expresión solamente el canto de la comunidad y la

28. R. BULTMANN, «La speranza cristiana e il problema della demitizzazione», en *Credere e comprendere* III, 748. Cf. también «Storia escatologica del Nuovo Testamento», *ibid.*, 749-763.
29. K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik* III/2, EVZ-Verlag, Zürich 1948, 534. Para la postura de Bultmann en contra de esta perspectiva de Barth, cf. «El problema de la hermenéutica», en *Creer y comprender* II, Studium, Madrid 1976, 192-194.

palabra de la Sagrada Escritura: las palabras del Antiguo y del Nuevo Testamento han conmemorado de manera silenciosa y serena esta vida larga y fecunda»[30].

3. La nueva búsqueda del Jesús histórico (1953-1964)

El 20 de octubre de 1953, el exegeta del Nuevo Testamento (entonces profesor en Göttingen) Ernst Käsemann pronunciaba una conferencia en la asociación de ex-alumnos de Marburg sobre *El problema del Jesús histórico,* destinada a abrir lo que el biblista norteamericano James Robinson llamará la «nueva búsqueda del Jesús histórico» *(New Quest of Historical Jesús).*

De la vieja a la nueva búsqueda del Jesús histórico

La *Old Quest,* la vieja búsqueda, se había concluido a comienzos de siglo con la célebre obra de Albert Schweitzer *De Reimarus a Wrede: una historia de la investigación sobre la vida de Jesús* (1906; reeditada y ampliada en 1913 con el título, ligeramente cambiado, de *Historia de la investigación sobre la vida de Jesús*), en la que se reseñaban los principales estudios –desde los *Fragmentos* de Reimarus, publicados por Lessing entre 1774 y 1778, pasando por Paulus, Schleiermacher, Strauss, Bauer y Renan, hasta las interpretaciones escatológicas de la figura de Jesús propuestas a comienzos de siglo por William Wrede y por el propio Schweitzer–, y se llegaba a una conclusión falaz: «Este libro –se lee en el preámbulo de 1906– no pretende otra cosa, en el fondo, que dar expresión a la exacerbación del problema del Jesús histórico, tal como lo describe la teología moderna, porque tal exacerbación es resultado de la reconstrucción de todos los avatares de la investigación sobre la vida de Jesús». Y, de la misma manera, la conclusión final comenzaba con estas palabras: «Los que gustan hablar de teología negativa no se encuentran incómodos con el resultado de la investigación sobre la vida de Jesús, porque es negativo»[31].

30. G. GADAMER, *Maestri e compagni nel cammino del pensiero. Uno sguardo retrospettivo,* Queriniana, Brescia 1980, 201.
31. A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* I, Siebenstern-Taschenbuch, Hamburg 1972, 27 (prefacio de 1906); *ibid.*, II, 620.

Mientras tanto, intervinieron dos factores nuevos: *a)* un nuevo comienzo en teología, con la teología dialéctica, que, en ruptura con la teología liberal, iniciaba directamente el discurso teológico a partir de la palabra de Dios, sin hacerlo depender de reconstrucciones históricas poco firmes; *b)* un nuevo método de crítica bíblica, el método de historia de las formas *(Formgeschichte),* que unos cuantos exegetas (Karl Ludwig Schmidt, Martin Dibelius, Rudolf Bultmann)[32] comenzaron a practicar entre 1919 y 1921 sobre el texto del Nuevo Testamento; lo cual demostraba cómo los evangelios sinópticos no eran documentos históricos (como todavía creía la crítica liberal) de los que se pudiera extraer una *Vida de Jesús,* sino documentos de fe que tenían su origen en el contexto vivo *(Sitz im Leben)* de las primeras comunidades cristianas[33]. El resultado negativo de la investigación sobre la vida de Jesús, registrado por el largo estudio de Schweitzer, encontraba así una doble explicación, teológica e histórica; *teológica,* porque ahora la teología no partía ya de previas reconstrucciones históricas, sino inmediatamente de la palabra de Dios; *histórica,* porque se demostraba por primera vez la imposibilidad de escribir una *Vida de Jesús.*

32. K.L. SCHMIDT, *Der Rahmen der Geschichte Jesus. Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung,* Berlin 1919; M. DIBELIUS, *La historia de las formas evangélicas,* Edicep, Valencia 1984; R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition,* Göttingen 1921.

33. El método de la *Formgeschichte,* o método de *historia de las formas* (o histórico-morfológico), ya había sido aplicado por Gunkel al Antiguo Testamento, y ahora se empezaba a aplicarlo al Nuevo, en particular a los evangelios. A diferencia del método de la *crítica literaria de las fuentes,* que criba críticamente las fuentes escritas y trata de descubrir documentos *escritos* anteriores a los evangelios, el método de la *historia de las formas* estudia la fase pre-literaria, la fase de transmisión *oral,* de transmisión *viva,* dentro de la primitiva comunidad, del material evangélico, derivado de las primitivas *formas* expresivas nacidas en el contexto vivo, en el ambiente vital *(Sitz im Leben)* de la predicación, la misión, la polémica, la apologética, la parénesis, etc. de la comunidad primitiva.
El método de la *Formgeschichte* fue integrado más tarde por el método de la *Redaktionsgeschichte,* o de *historia de la redacción,* iniciado sistemáticamente por Hans Conzelmann (1954), Willi Marxsen (1956) y otros exegetas, y que estudia el texto en su forma actual, en el *marco (im Rahmen)* en que lo ha colocado la obra redaccional del evangelista en cuestión.
El método histórico-crítico es, por tanto, un conjunto de métodos perfectamente elaborados, entre los que destacan el método de crítica literaria de las fuentes, el método de historia de las formas y el método de historia de la redacción, que se integran mutuamente. La *Old Quest* disponía del método de crítica literaria de las fuentes, pero no conocía los métodos de la *Formgeschichte* y de la *Redaktionsgeschichte.* Cf. H. ZIMMERMANN, *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento,* BAC, Madrid 1969.

Bultmann –que contribuyó a poner fin a la investigación liberal sobre Jesús– retoma y exacerba la distinción introducida por Martin Kähler hacia finales del siglo pasado con el libro *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* («El llamado Jesús histórico y el Cristo histórico de la Biblia», 1892). Para ilustrar la singular posición bultmanniana hay que recurrir a un par de términos de amplio uso en la teología existencial: *Historie* (adjetivo: *historisch*) y *Geschichte* (adjetivo: *geschichtlich*)[34]. Ambos términos se traducen por *historia* (adjetivo: *histórico*), pero expresan dos distintas modalidades del acaecer histórico. *Historie* es la historia en el sentido de lo que ha sucedido en el pasado y puede ser objeto de reconstrucción historiográfica. *Geschichte* es la historia en el sentido de acontecimiento del pasado que sigue siendo relevante para el presente y significativo para el futuro. Perrin, en sus lecciones americanas sobre la teología de Bultmann, ofrece un fácil ejemplo explicativo: todos los presidentes de los Estados Unidos pertenecen a la *Historie,* pero no todos son tan relevantes y significativos para la historia americana como, por ejemplo, Abraham Lincoln; dicho con otras palabras: no todos pertenecen a la *Geschichte.*

Estos términos y estos conceptos, aplicados a nuestro problema, nos llevan a hacer algunas precisiones. El Jesús histórico *(historisch)* es Jesús de Nazaret, el Jesús de la historia *(Historie),* el Jesús terreno, Jesús «tal como realmente fue» y que puede eventualmente ser objeto de investigación histórica (aunque las muchas imágenes historiográficas se revelan no coincidentes con el Jesús de la historia). El Cristo histórico *(geschichtlich)* es el Cristo de la historia *(Geschichte)* bíblica, el Cristo del Nuevo Testamento, que narra e *interpreta* la historia de Jesús en lo que tiene de relevante para la fe, el Cristo del *kerygma* que hace presente la salvación, aquí y ahora, para mí.

A Bultmann le interesaron las investigaciones historiográficas sobre Jesús, y a ello dedicó un hermoso librito con el breve título de *Jesús* (1926), escrito sobre la base de los resultados conseguidos en la vasta investigación sobre *La historia de la tradición sinóptica* (1921). Si no es posible escribir una *Vida* de Jesús, porque muchos elementos se nos escapan, dadas las características de las fuentes que se utilizan, sí es posible, sin embargo, esbozar los rasgos esenciales de su predicación. En su ins-

34. El español no dispone de dos términos que correspondan a *Historie* y *Geschichte.* La obra de Martin Kähler ha sido traducida al inglés por un especialista como C.E. Braaten con el título *The So-called Historical Jesus and the Historic, Biblical Christ,* donde se traduce el adjetivo *historisch* por *historical,* y *geschichtlich* por *historic;* pero el traductor americano ha desistido de intentar encontrar el equivalente de los sustantivos *Historie* y *Geschichte.* En español, ni siquiera para los adjetivos disponemos de tal recurso, por lo que se utilizan los dos términos técnicos del alemán.

tructiva introducción al *Jesús,* escribe Bultmann: «Su objeto no es, pues, la vida o la personalidad de Jesús, sino únicamente su "doctrina", su predicación. Y si sabemos poco de la vida y la personalidad de Jesús, sabemos mucho, en cambio, de su predicación, hasta el punto de que estamos en condiciones de hacernos una imagen coherente al respecto»[35].

Sin embargo, el Jesús de la *Historie* –por lo que historiográficamente podemos reconstruir– no es relevante para la fe; para la fe es relevante el Cristo del *kerygma.* Ciertamente, el Cristo del *kerygma* presupone *que (dass)* Jesús apareció en el mundo, predicó y murió en la cruz, pero el *cómo (wie)* y el *qué (was)* de su historia terrena *(Historie)* no es relevante para la fe, sino, a lo sumo, para la investigación historiográfica. La misma predicación de Jesús no es *kerygma.* En *El cristianismo primitivo* (1949), Bultmann trataba de la predicación escatológica de Jesús en la sección dedicada al judaísmo, no en la sección dedicada al cristianismo primitivo[36]; e iniciaba su *Teología del Nuevo Testamento* (en el primer fascículo de 1948) con esta drástica afirmación: «La predicación de Jesús pertenece a los presupuestos de la teología del Nuevo Testamento y no es una parte de esa misma teología»[37]. Para Bultmann, el cristianismo comienza con la experiencia de la Pascua y con el *kerygma* de la Iglesia, es decir, con la fe en Cristo y con el anuncio de Cristo. La postura del exegeta de Marburg iba a resultar insostenible para sus propios discípulos. Como escribe Ernst Fuchs, «después de que Käsemann lanzase su bola de nieve, la avalancha se precipitó sobre el valle»[38].

Ernst Käsemann: el problema del Jesús histórico

En su explosiva conferencia de octubre de 1953 sobre *El problema del Jesús histórico,* Käsemann constataba un cambio de la situación:

35. R. BULTMANN, *Gesù,* Queriniana, Brescia 1972, 106. Es significativo el título de la edición norteamericana, acordado con el propio autor: *Jesus and the Word* (Jesús y la Palabra), New York 1934. Cf. la nueva edición, con un prefacio del traductor (New York 1958).
36. R. BULTMANN, *Il cristianesimo primitivo nel quadro delle religioni antiche,* Garzanti, Milano 1964, 69-78. Aquí afirma Bultmann: «El propio mensaje de Jesús pertenece al ámbito de la religión hebraica. Jesús no era un "cristiano", sino un hebreo, y su predicación se mueve en el terreno de las ideas y en el mundo conceptual del judaísmo, incluso cuando contradice a la religión hebraica tradicional» (*ibid.,* 69). El cristianismo, para Bultmann, es un fenómeno complejo en el que confluyen diversos factores históricos: la herencia del Antiguo Testamento, el judaísmo, la herencia griega y el helenismo.
37. R. BULTMANN, *Teología del Nuevo Testamento,* 40.
38. E. FUCHS, *Glauben und Erfahrung,* JCB Mohr, Tübingen 1965, 5.

«Nuestra situación se caracteriza, pues, por el hecho de que el problema típicamente liberal del Jesús histórico adquiere un nuevo peso teológico»[39]. Käsemann asume por completo los resultados de la investigación histórico-crítica: lo histórico, con la aplicación de sus instrumentos al Nuevo Testamento, no llega más que al *kerygma* de la Iglesia primitiva, no al Jesús terreno, al Jesús histórico. De ahí la imposibilidad de escribir una *Vida de Jesús.* De hecho, una biografía debería reflejar la evolución interior y exterior del personaje biografiado. Pero en el caso de Jesús, dada la naturaleza de las fuentes de que disponemos, de su evolución interior, es decir, de su psicología, no sabemos nada; y de la evolución exterior poseemos demasiados pocos elementos para que pueda hablarse de una historia. Las fuentes, los evangelios, no nos transmiten *facta bruta* a partir de los cuales pueda reconstruirse una historia, sino únicamente una historia interpretada: «La comunidad no podía ni quería separar esta historia *(Historie)* de su propia historia *(Geschichte).* No podía ni quería, pues, hacer abstracción de su fe pascual y efectuar una distinción entre el Señor terreno y el Señor ascendido. Aun manteniendo la identidad de ambos, la comunidad declaraba que plantear los problemas únicamente en función del Jesús histórico le parecía una abstracción»[40]. Pero de esto no se sigue que esté del todo superada la problemática de la teología liberal, porque, en resumidas cuentas, aunque se trate de una historia *interpretada (Geschichte),* se trata siempre de una *historia (Historie).* Son los propios evangelios los que nos imponen la problemática histórica, porque, de hecho, historizan lo que no es historizable (la acción de Dios): los evangelios narran.

El elemento histórico *(das Historische)* tiene en los evangelios una doble función: *a)* pone de manifiesto que lo que sucedió una vez en la historia de Jesús ya no es repetible, porque sucedió *de una vez por todas (ephápax); b)* pone también de manifiesto el *extra nos* de la salvación: la fe que surge en la interioridad de la subjetividad va siempre precedida de la acción de Dios que se ha manifestado en la historia de Jesús. «Coincidíamos en juzgar que la historia *(Historie)* de Jesús es constitutiva para la fe, porque el Señor ascendido y el Señor terreno son idénticos. La fe pascual fue la base del *kerygma* cristiano, pero no fue la primera ni la única en darle contenido. Más bien, la fe pascual se daba cuenta precisamente de que la acción de Dios ha precedido a nuestra fe, y lo atestigua incluyendo en su predicación la historia terrena de Jesús»[41].

39. E. KÄSEMANN, «El problema del Jesús Histórico», en *Ensayos Exegéticos,* Sígueme, Salamanca 1978, 159-189, aquí 161.
40. *Ibid.,* 167.
41. *Ibid.,* 176.

Y así, el hecho de que sea imposible reconstruir la *Vida de Jesús* no debe llevarnos a una resignación y un escepticismo que nos hagan desinteresarnos del Jesús terreno. Aunque ya no sea practicable la vieja vía de la investigación liberal, sigue siendo legítimo plantearse el problema, que la teología de Bultmann suprime de un plumazo, de la continuidad entre el mensaje de Jesús y el *kerygma* de la iglesia; en este sentido, hay que retomar con nuevos instrumentos y sobre nuevas bases la cuestión del Jesús histórico. Concluía así el exegeta del Nuevo Testamento: «La cuestión del Jesús histórico es legítimamente la de la continuidad del *Evangelium* eOn la discontinuidad de los tiempos y en la variación del *kerygma*. Debemos plantearnos tales cuestiones y ver en ello la legitimidad de la investigación liberal sobre la vida de Jesús, aunque ya no compartamos este modo de plantear el asunto»[42].

La conferencia de Käsemann desencadenó un intenso debate que involucraría a todos los principales representantes de la que podríamos llamar «escuela bultmanniana» (Braun, Bornkamm, Conzelmann, Ebeling, Fuchs), así como a teólogos y exegetas de otra línea (Althaus, Jeremias). Bultmann, tantas veces aludido a lo largo del debate, no podía dejar de intervenir; y lo hizo con la conferencia de Heidelberg de 25 de julio de 1959 (publicada en 1960 en las *Actas* de la Academia de las Ciencias de Heidelberg), sobre el tema *La relación entre el mensaje de Cristo del cristianismo primitivo y el Jesús histórico,* donde precisaba su propio pensamiento. La intervención de Bultmann reavivó el debate. En 1964, Käsemann publicaba un ensayo titulado *Callejones sin salida en la disputa sobre el Jesús histórico,* donde hacía el balance de un decenio de discusiones. El octogenario Bultmann, al autorizar en 1965 la publicación del cuarto y último volumen de sus escritos teológico-sistemáticos, *Creer y comprender,* añadía como significativa conclusión una *Respuesta a Käsemann.* James Robinson ha podido hablar de la *New Quest* como del inicio de una «fase post-bultmanniana»[43] en teología.

42. *Ibid.*, 188. En su artículo de 1951, «Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?» (en *Exegetische Versuche und Besinnungen* I, 214-223), Käsemann distingue en el Nuevo Testamento entre el texto (la Escritura) y su verdad, o sea, el principio de lectura del conjunto del Nuevo Testamento, que él denomina «el canon dentro del canon», el *Evangelium.*

43. Cf. J. ROBINSON, *Kerygma e Gesù storico,* Paideia, Brescia 1977, 19-20, donde, sin embargo, se habla de fase «postbultmanniana» en sentido dialéctico, dando por supuesto que sólo se pasa adelante después de haber asumido los resultados de la búsqueda bultmanniana. E. DINKLER, en cambio, desaconseja utilizar este *slogan:* cf. su *Introducción* a la edición de los escritos exegéticos de Bultmann recogidos en *Exegetica* XIX, nota 2.

Posturas y resultados de la nueva investigación

El encendido debate de la *New Quest* ha puesto de manifiesto, en esencia, tres posturas:

a) Bultmann reafirmó y precisó su postura de rigurosa teología existencial. El cristianismo nace con la fe pascual, con el *kerygma* de la comunidad primitiva, que confiesa, a diferencia del anuncio de Jesús, que Jesús es el Cristo. Bultmann diferencia y separa la *Geschichte* –es decir, la historia que cualifica el presente de mi existencia– de la *Historie* –es decir, de los hechos del pasado, de los que se ocupa la historiografía–. El *kerygma* de la Iglesia es *Geschichte,* historia viva, la historicidad actual del Cristo presente en el *kerygma* y relevante para mí como clarificación de la existencia; el Jesús histórico es *Historie,* historia pasada.

Entre el Jesús histórico y el *kerygma* hay *continuidad histórica,* pero sólo en el sentido de que el *kerygma* presupone como su antecedente el Jesús histórico; ahora bien, no hay *concordancia objetiva (sachliche Übereinstimmung),* en el sentido de que el *kerygma* esté contenido implícitamente, *in nuce,* en el anuncio de Jesús. El *kerygma* del Cristo es *kerygma* cristológico, a diferencia del anuncio de Jesús, que no podía serlo, porque Jesús no se anuncia a sí mismo, sino el Reino de Dios que viene. Bultmann afirma que en el cristianismo primitivo «el *kerygma* ocupó el puesto del Jesús histórico; le sustituyó. [...] La fe pascual es creer en el Cristo que está presente en el *kerygma*»[44]. Como mucho, se podrá hablar de una *relación objetiva (sachliches Verhältnis),* cuya naturaleza deberá ser precisada, pero no de concordancia o unidad o continuidad objetiva; permanece una *diferencia objetiva (sachlicher Unterschied)* entre ambas magnitudes históricas[45].

Tan sólo el exegeta de Mainz, Herbert Braun, no se ha desentendido de esta rígida postura bultmanniana. Entre el mensaje de Jesús y el *kerygma* de la Iglesia, Braun no detecta más que una *constante antropológica:* «la antropología es [...] la constante; la cristología, en cambio, es la variable»[46]. Entre el Jesús histórico y el Señor ascendido del *kerygma* no hay *continuidad de tradición,* como lo demostraría la enor-

44. Cf. R. BULTMANN, «Il rapporto fra il messaggio di Cristo del cristianesimo primitivo e il Gesù storico», en *Exegetica* I, 159-188, aquí 187-188.

45. Es una ulterior precisión que R. BULTMANN da en su «Risposta a Käsemann», en *Credere e comprendere* IV, Queriniana, Brescia 1977, 1.063-1.071.

46. H. BRAUN, «Der Sinn der neutestamentlichen Christologie», en *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt,* JCB Mohr, Tübingen 1962, 243-282, aquí: 272. Cf. también ID., *Jesus. Der Mann aus Nazareth und seine Zeit,* Kreuz, Stuttgart 1969.

me variabilidad de los títulos cristológicos, que remite a otra cosa que funge como constante, y esta constante es el *Novum* antropológico que emerge del Nuevo Testamento: la posición del hombre frente a Dios. En el Nuevo Testamento, el hombre no es visto ya como sometido a la ley, como en el judaísmo; tampoco es concebido como divino, como en el helenismo, sino que se le ve como perdido por su culpa y salvado por Dios. Esto significa que la salvación es un don, no algo que me sea debido; el sí de Dios a mi vida, que me anuncia el *kerygma,* es el mismo sí que Jesús de Nazaret vivió con los hombres. Este remitirse al Jesús de la historia evita que la salvación sea una cáscara vacía y se reduzca a pura abstracción.

b) Los discípulos de Bultmann –desde Käsemann hasta Fuchs, Bornkamm, Conzelmann y Ebeling– han reconstruido un puente entre el Jesús histórico y el *kerygma* de la Iglesia en términos de continuidad y *unidad objetiva.* El *kerygma* cristológico de la Iglesia es explicitación de la cristología implícita en las acciones y en las palabras del Jesús histórico. La *Geschichte* remite a la *Historie;* el *kerygma* asume en sí al Jesús histórico. El resultado principal, dentro de la escuela bultmanniana, ha sido la reivindicación, frente a una teología rígidamente existencial, de la relevancia del elemento histórico para la teología. Pero veamos de manera diferenciada las distintas posiciones.

En 1956 intervenía Ernst Fuchs con un artículo, *La cuestión del Jesús histórico,* que se situaba en la misma línea de Käsemann e iba incluso más allá: el problema de la continuidad entre el Jesús histórico y el *kerygma* de la Iglesia afecta no sólo al mensaje de Jesús, sino también a su modo de obrar; más aún, su *hacer* es la clave de su *decir,* y en el decir y en el hacer de Jesús (en su palabra y en su acción, como refleja el título del librito de 1971, *Jesús: su palabra y su acción*) se contiene implícitamente lo que llegará a ser explícito en el *kerygma.*

El exegeta de Heidelberg, Günther Bornkamm, publicaba en 1956 –treinta años después del *Jesús* (1926) de su maestro– un *Jesús de Nazaret* que, evidentemente, no tiene un enfoque biográfico, sino que pretende reaccionar frente al difuso escepticismo sobre el Jesús histórico, evidenciando su continuidad con el *kerygma* de la Iglesia.

El exegeta Hans Conzelmann, desarrollando en una serie de interesantes artículos una anotación del propio Bultmann, hablaba de una «cristología indirecta» contenida en la escatología de Jesús, que se explicitaría después en el *kerygma* cristológico de la Iglesia. Algunos años más tarde, Ebeling hablará de «cristología implícita».

El teólogo sistemático de Zürich, Gerhard Ebeling, ha sido uno de los más activos a la hora de alimentar el debate sobre la nueva cuestión del Jesús histórico, y uno de los más decididos a la hora de distanciarse de Bultmann en este punto. Después de una serie de importantes artículos, Ebeling retomaba el tema con un libro cuyo título aludía claramente a Harnack, *La esencia de la fe* (1959), aunque entre Harnack y Ebeling estaban de por medio la teología dialéctica y Heidegger. Aquí se muestra que, si el punto clave del paso del Jesús histórico al Cristo anunciado por la Iglesia es la pascua, la fe pascual no es más que la exacta comprensión del Jesús pre-pascual. La fe que Jesús suscita consiste en fiarse de Dios; y la fe en Cristo consiste en fiarse –en Cristo– de la omnipotencia de ese Dios que resucita a los muertos. El testimonio de la fe se convierte así en la fuente y el fundamento de la misma.

Pero el tratamiento más sistemático y más lúcido de la cuestión se encuentra en el libro *Teología y anuncio,* de 1962, donde Ebeling se hace intérprete del malestar existente –y la postura extremada de Bultmann contribuía a alimentarlo– entre teología y predicación. La teología es reflexión responsable sobre la predicación, sobre el anuncio cristiano: la teología histórica tiene la tarea de reflexionar sobre lo que ha sido anunciado, y la teología dogmática sobre lo que *ahora* se debe anunciar. Con reminiscencias kantianas, Ebeling afirma: «La teología sin anuncio está vacía, y el anuncio sin teología está ciego»[47]. Pero el método histórico-crítico ha puesto al descubierto la diferencia entre anuncio de Jesús y anuncio protocristiano de Cristo. La *diferencia* se convierte en Bultmann en *separación.* ¿Es legítima esta postura?

En Bultmann, el discurso sobre la acción salvífica de Dios sólo se da dentro de la relación Palabra-fe. La palabra del *kerygma* de la Iglesia tiene carácter de autoridad y exige la decisión de la fe; la fe tiene carácter de obediencia y proporciona al creyente la auténtica comprensión de sí, la clarificación de la existencia. En la formulación de Ebeling, pues, el problema es: «¿Hasta qué punto se ha profundizado suficientemente en la relación instituida por Bultmann entre *Palabra* y *fe*?»[48]. Si el *kerygma* es el acontecimiento de la palabra que por sí sola clarifica la existencia, surge la pregunta: ¿por qué *esa* palabra?; ¿cómo se llega a comprender el *kerygma* propiamente como *kerygma,* como acontecimiento de la palabra decisiva? No se trata de ir en busca de pruebas, sino que el *kerygma* debe ciertamente tener un fundamento, y lo encuentra en el Jesús histórico. Bultmann se atiene únicamente al *que (dass)* de la existencia histórica de Jesús. Pero no puede darse un desnudo *dass* sin un *qué (was)* y un *cómo (wie),* es decir, sin un contenido histórico. La pregunta que habría que dirigir a Bultmann es la siguiente: «¿es posible determinar hasta qué punto convergen el Jesús histórico y el

47. G. EBELING, *Teologia e annuncio,* 41-42.
48. *Ibid.,* 69.

kerygma protocristiano, de modo que su diferencia no sea eliminada, sino que se vuelva significativa en orden a una aclaración del uno o del otro?»[49].

La solución de Ebeling se mueve en la línea del paso de una cristología implícita a una cristología explícita, que resulta ser interpretación de la cristología implícita en los *facta* y *dicta* de Jesús. (Ebeling recuerda que el concepto de cristología implícita se encuentra en un ensayo de Bultmann de 1929, aunque no tendría mayor influjo; Conzelmann ya había hablado de cristología indirecta, y Schlier de cristología *in nuce,* contenida en el mensaje de Jesús). «El *kerygma* cristológico no es disfraz arbitrario de la persona de Jesús, sino explicación de lo que implicaba su persona, su aparición, su anuncio»[50].

En la conferencia de Heidelberg, Bultmann había afirmado ciertamente una continuidad histórica entre el Jesús histórico y el mensaje del cristianismo primitivo, pero había acabado negando una concordancia objetiva *(sachliche Übereinstimmung)* entre ambas magnitudes históricas. La continuidad histórica admitida por Bultmann, pero limitada únicamente al *que* de la existencia histórica de Jesús, es interpretada por Ebeling como una simple *contigüidad* entre las dos magnitudes históricas en cuestión. Para Ebeling, en cambio, se trata exactamente de «una unidad objetiva *(sachliche Einheit)* entre la acción y el anuncio de Jesús, por una parte, y el *kerygma,* por otra»[51]. En el fondo, el Cristo presente en el *kerygma,* sin unidad objetiva con el Jesús histórico –como es el Cristo de Bultmann–, es «una magnitud ausente».

Al término de su discusión con Bultmann, Ebeling sintetiza su postura de este modo: «la reflexión sobre la relación entre el Jesús histórico y el *kerygma* cristológico explícito tiene su fundamento en el *kerygma* cristológico implícito, que es además la persona misma de Jesús. El *kerygma* cristológico explícito se deriva del hecho de que Jesús ha anunciado concretamente a Dios. Esto es lo que el *kerygma* profesa y lo que constituye la suma de todas las predicaciones cristológicas: Jesús, la Palabra de Dios. En él, Dios ha venido. Jesús ha hecho comprensible a Dios»[52].

Ernst Käsemann –que entre tanto había pasado de Göttingen a Tübingen–, al hacer el balance de un decenio de ásperas controversias en el artículo de 1964, escribía: «Quien ha seguido el debate sobre el Jesús histórico en el último decenio habrá podido observar, estupefacto u horrorizado, que, como en una zona volcánica, la tierra ha arrojado de improviso fuego, vapores y lava de diversa importancia, allí donde durante toda una generación había habido amenos jardines sobre las viejas laderas del cráter»[53]. En sustancia, la nueva investigación se había movido a lo largo de dos líneas directrices: *1)* había afirmado la relevancia del Jesús terreno para el *kerygma;* y *2)* se había preguntado si el *kerygma* de la Iglesia no estaría contenido *in nuce* en la palabra y en la acción de Jesús. Si para el Bultmann de la *Teología del Nuevo Testamento* el judío Jesús es *uno* de los presupuestos del Nuevo Testamento, Käsemann puede afirmar, en cambio, que más bien constituye su centro: «El problema no es si Jesús fue *un* judío y *un* cristiano entre los demás, sino si este judío, según el testimonio común de la cristiandad, es el que da inicio y cumplimiento a la fe, el modelo originario de la obediencia, el nuevo Adán; y si, como tal, no es el presupuesto, sino el centro del Nuevo Testamento»[54].

c) El debate sobre el Jesús histórico había acabado involucrando incluso a teólogos no bultmannianos, los cuales han trazado una vía histórica

49. *Ibid.,* 112.
50. *Ibid.,* 125.
51. *Ibid.,* 112.
52. *Ibid.,* 135.

53. E. KÄSEMANN, «Sackgassen im Streit um den historischen Jesus», en *Exegetische Versuche und Besinnungen* II, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1964, 31-68, aquí: 31.
54. *Ibid.,* 48. En los años del debate sobre el Jesús histórico, Käsemann protagonizó otra agitada controversia con ocasión de su ensayo de 1960 «Los comienzos de la teología cristiana» (en *Ensayos Exegéticos,* 191-216), donde sostenía la tesis de que «la apocalíptica se ha convertido en la madre de toda la teología cristiana» (p. 211), cosa que demostraba mediante el análisis de determinados textos del evangelio de Mateo. Para Käsemann, del hecho de que lo más probable es que no pueda hablarse de la predicación de Jesús como de una *teología* (Jesús es un misterio absolutamente único para el historiador) se sigue que la apocalíptica es la madre de la teología cristiana, en cuanto que es la que ha dado expresión a los primeros balbuceos de la misma, cuyo tema central era la esperanza en la epifanía del Hijo del hombre, que habría de venir para su entronización. Esta tesis será retomada y mejor documentada por Käsemann dos años después, en 1962, en su ensayo «Sobre el tema de la apocalíptica cristiana primitiva» (en *Ensayos Exegéticos,* 217-246), donde esbozaba la evolución del tema apocalíptico desde Jesús hasta Pablo y respondía a las críticas formuladas por Fuchs y Ebeling.
También en el curso de esta discusión critica Käsemann el planteamiento de la teología de Bultmann, que sustituye el tema apocalíptico del futuro de Dios por el tema antropológico del futuro del hombre, reduciendo así la amplitud de horizontes de la *Geschichte* a la historicidad *(Geschichtlichkeit)* del hombre. «La teología cristiana en sus comienzos dista mucho, por tanto, de ser una antropología. Ésta ni siquiera es una expresión independiente de la teología, sino tan sólo un aspecto concreto de la parénesis y una aplicación de la eclesiología. Lo cual significa que no es posible comprender adecuadamente la teología cristiana más antigua partiendo del tema-guía de la existencia...» (pp. 225-226).

más amplia que el puente construido por los discípulos de Bultmann; los no bultmannianos, por lo general, se fían más de la investigación histórica y están interesados no sólo en consolidar una concordancia objetiva entre el Jesús histórico y el Cristo del Nuevo Testamento, sino también en esbozar, si no una vida de Jesús, sí al menos la figura de Jesús en sus rasgos esenciales. Recordemos las intervenciones de Jeremias y de Althaus.

Joachim Jeremias intervenía muy pronto en la disputa, concretamente en 1957, con un alarmante artículo: *El estado actual del debate sobre el problema del Jesús histórico* (reeditado en forma de libro en 1960 con otro título, precisamente el de la conferencia de Käsemann de 1953: *El problema del Jesús histórico*). Jeremias no ocultaba su preocupación: «estamos a punto de sacrificar la proposición "El Verbo se hizo carne" y de disolver la historia de la salvación, la acción de Dios, en el hombre Jesús de Nazaret y en su predicación. Estamos a punto de caer en el docetismo, es decir, en considerar a Cristo como una simple *idea*. Estamos a punto de poner la predicación del apóstol Pablo en el lugar del mensaje de Jesús»[55]. Las fuentes y el propio *kerygma*, en cambio, nos remiten al Jesús real y a su predicación. No hay lugar ni para una separación de ambas magnitudes –la predicación pre-pascual de Jesús y la predicación post-pascual–, ni para una nivelación de las mismas; ambas magnitudes se corresponden como *llamada* y *respuesta*. Käsemann acusará a este ensayo de argumentar no sobre una base histórica, sino sobre el filo de una dogmática implícita[56].

En 1958, Paul Althaus publicaba un pequeño libro al que dio el polémico título de *El llamado kerygma y el Jesús histórico* (que constituye justamente la inversión del título de la obra de Martin Kähler), donde se somete a crítica la teología de Bultmann (y del Gogarten de *Desmitificación e Iglesia*), calificada como «teología del *kerygma*». La teología del *kerygma* es un teología entretejida de *Geschichte* sin *Historie*, es decir, hecha de historia en sentido existencial, sin historia en sentido narrativo. Pero para Althaus no hay *Geschichte* sin *Historie*, no hay historia relevante para mí que no remita a la realidad de los hechos, a un *historicum* accesible precisamente con los métodos históricos.

Entre historicismo y existencialismo

El resultado de la controversia ha sido, por una parte, la decidida asunción de los modernos métodos histórico-críticos (particularmente los métodos de la *Formgeschichte* y la *Redaktionsgeschichte*) por parte de exegetas y teólogos cada vez más numerosos, tanto protestantes como católicos; y, por otra, la individuación de una vía histórica, recorrida de diversos modos, para remontarse de la tradición sobre Jesús al Jesús histórico, del anuncio de Cristo al Jesús de la historia. Si la *Old Quest* se movía en el terreno del historicismo, perdiendo de vista el elemento teológico, y si la postura de Bultmann se mantenía en el rígido binario de la teología existencial, perdiendo de vista la relevancia teológica del elemento histórico[57], la *New Quest* ha establecido las premisas para la elaboración de una teología histórica.

55. J. JEREMIAS, *Il problema del Gesù storico*, Paideia, Brescia 1964, 20.
56. Cf. E. KÄSEMANN, «Sackgassen im Streit um den historischen Jesus», en *Exegetische Versuche und Besinnungen* II, 32-41.

57. Esta última formulación es de P. GISEL, *Vérité et Histoire. La théologie dans la modernité: Ernst Käsemann*, Paris-Genève 1977. Según Gisel, en Käsemann tenemos los auténticos comienzos de una teología post-metafísica e histórica, porque *a)* a diferencia de Barth, asume los métodos histórico-críticos; y *b)* a diferencia de Bultmann (y de su escuela), es coherente al sostener la relevancia teológica de la historia. De su relación con Bultmann dice lo siguiente: «Bultmann es el maestro por excelencia de Käsemann, a la vez que su adversario preferido por excelencia» (p. 469).

3
Teología hermenéutica

En 1954 (al año siguiente de la conferencia de Käsemann sobre *El problema del Jesús histórico*) Ernst Fuchs publicaba un volumen titulado *Hermenéutica;* en 1959, Gerhard Ebeling pronunciaba una conferencia, que repetiría varias veces, sobre el tema *Palabra de Dios y hermenéutica,* que revelaba una profunda consonancia con la reflexión de Fuchs; y aparecía por primera vez la voz *Hermenéutica,* firmada por él, en la tercera edición de la Enciclopedia teológica evangélica *Religion in Geschichte und Gegenwart.* En su introducción a un libro norteamericano de debate sobre este nuevo ámbito de la reflexión teológica, al que dio el significativo título de *La nueva hermenéutica* (1964), James Robinson escribe: «Después, en 1959, el término [hermenéutica] empezó a aparecer por todas partes»[1].

1. La hermenéutica desde Schleiermacher a Gadamer

«Hermenéutica» (del griego *herménéia* = interpretación) designa el arte, la técnica de interpretar *(ars interpretandi)* y las reglas correspondientes *(regulae interpretandi),* que sirven de guía a la hora de interpretar los textos clásicos (hermenéutica literaria), los textos bíblicos (hermenéutica bíblica), los canones y los textos legislativos (hermenéutica jurídica). El término griego «hermenéutica» se introduce más bien tarde, en los siglos XVI-XVII, para sustituir al término latino *interpretatio;* pero la teoría patrística del sentido literario y del sentido alegórico de la Escritura, la teoría medieval de los cuatro sentidos de la Escritura y la teoría de la Reforma de la *Scriptura sui ipsius interpres* (la Escritura es la intérprete de sí misma) son verdaderas y propias teorías hermenéuticas. En el campo

1. J. ROBINSON, «Hermeneutic since Barth», en (J. Robinson y J.Cobb [eds.]) *The New Hermeneutic,* Harper and Row, New York 1964, 39.

bíblico se va afirmando entonces la distinción entre exégesis y hermenéutica, aunque ambos términos equivalgan semánticamente; por *exégesis* se entiende la *praxis* de la interpretación, la interpretación práctica de un texto bíblico; por *hermenéutica,* en cambio, se entiende la *teoría,* el conjunto de reglas que presiden la interpretación del texto bíblico: *hermenéutica* como *teoría* de la exégesis. La hermenéutica era únicamente considerada, pues, como una rama, bastante limitada, del saber teológico; con la nueva hermenéutica, se convertirá en una dimensión de todo el trabajo teológico.

El filósofo y teólogo protestante Friedrich Schleiermacher (1768-1834) es considerado como el fundador de la hermenéutica moderna, porque en él se encuentran ya los gérmenes de los ulteriores desarrollos. En su curso berlinés de metodología sobre *El estudio de la teología,* Schleiermacher afirmaba: «Mientras la hermenéutica sea considerada como un agregado de agudas y encomiables observaciones aisladas, tanto de carácter general como específico, no merecerá el nombre de arte»[2]. Schleiermacher volverá una y otra vez sobre el tema hermenéutico durante casi treinta años (de 1805 a 1833, aunque su contribución más importante la constituyen los dos discursos académicos de 1829), como se sabe ahora por la edición crítica de su *Hermenéutica,* reconstruida sobre la base de los manuscritos del discípulo de Gadamer, Heinz Kimmerle.

En un texto de 1819, el filósofo constataba: «Aún no existe nada parecido a una hermenéutica general que constituya un arte de la comprensión; tan sólo existen diversas hermenéuticas especiales»[3]. Para Schleiermacher, la hermenéutica no debe limitarse a ser una disciplina auxiliar de determinadas ciencias, sino que debe constituirse como arte de la comprensión en general *(Kunstlehre des Verstehens).* No se puede interpretar ni explicar nada si no se comprende. Quien comprende y, comprendiendo, interpreta y explica, se remonta desde el texto, desde las objetivaciones lingüísticas del pensamiento del autor, al pensamiento mismo de éste. Este paso se hace posible mediante la identificación *(Einfühlung)* del intérprete con el pensamiento del autor, sobre la base de una *congenialidad* (teoría de la congenialidad = *Kongenialitätslehre*), es decir, de la participación común del autor y del intérprete en la razón universal.

Fue el biógrafo de Schleiermacher, Wilhelm Dilthey (1853-1911) quien, en su escrito sobre *Los orígenes de la hermenéutica,* de 1900, puso de manifiesto la aportación de su maestro al problema hermenéutico: «Una vigorosa hermenéutica sólo podía brotar de una cabeza capaz de unir el virtuosismo de la interpretación filológica con una genuina facultad filosófica, como es el caso de Schleiermacher»[4]. Dilthey, por su parte, prosiguió la reflexión sobre la hermenéutica, que él define como «el arte de comprender expresiones de la vida fijadas por escrito»[5].

Distingue entre ciencias de la naturaleza, cuyo objetivo es *explicar (erklären),* y ciencias del espíritu, cuyo objetivo es *comprender (verstehen).* La hermenéutica es la teoría general del comprender y, como tal, se convierte en órgano general de las ciencias del espíritu. «Nosotros explicamos la naturaleza, pero comprendemos la vida espiritual»[6]. Las ciencias de la naturaleza *explican* un fenómeno cuando lo insertan en una conexión de causa y efecto; las ciencias del espíritu *comprenden* un hecho espiritual cuando descifran su sentido insertándolo en una conexión significativa. La comprensión de la vida espiritual, que ha encontrado expresión y fijación en documentos escritos, es posible cuando el que comprende e interpreta se remonta de la expresión *(Ausdruck)* lingüístico-literaria a la misma experiencia espiritual *(Erlebnis)* del autor, y la revive en la identificación *(mitfühlendes Nacherleben).* La vida espiritual, del mismo modo que puede ser objetivada en documentos escritos, puede ser también *revivida* en el proceso de comprensión interpretativa, y precisamente por eso puede ser comprendida e interpretada. El comprender, el *verstehen,* es la vida que se explica a sí misma. El encuentro con un texto que hay que descifrar y comprender es el encuentro del espíritu consigo mismo.

Una nueva perspectiva fue abierta por Martin Heidegger (1889-1976), cuya analítica existencial ha sido definida como una fenomenología hermenéutica. En particular, el filósofo de Marburg consagró los párrafos 31-34 de *Ser y tiempo* (1927) al estudio de la comprensión *(Verstehen)* y de sus formas. Para Heidegger, el *explicar* y el *comprender* como distinto del explicar (las dos operaciones cognoscitivas fundamentales para Dilthey) son operaciones derivadas, que remiten a la comprensión originaria que constituye el ser del hombre. La comprensión es el modo de ser del hombre y es, por tanto, la raíz de todo conocimiento. El Ser-ahí, es decir, el hombre en su ser-en-el-mundo, es constitucionalmente comprensión, comprensión de la existencialidad de la existencia. El hombre, a di-

2. F. SCHLEIERMACHER, *Lo studio della teologia,* Queriniana, Brescia 1978, § 133, p. 156.
3. F. SCHLEIERMACHER, *Hermeneutik,* Carl Winter, Heidelberg 1959, 79.
4. W. DILTHEY, «Le origini dell'ermeneutica», en *Ermeneutica e religione,* Pàtron, Bologna 1970, 67.
5. *Ibid.,* 79.
6. W. DILTHEY, *Psicología y teoría del conocimiento,* Fondo de Cultura Económica, México 1945, 228.

ferencia de las cosas, existe como el que se comprende como existencia, como poder-ser, como posibilidad, como proyectualidad; la comprensión no es un reflejo de algo ya dado, sino apertura; es el abrirse del hombre como proyecto: «El Ser-ahí, en cuanto comprensión, proyecta su ser en posibilidad»[7]. De la comprensión se deriva la interpretación *(Auslegung)*, que no es sino un desarrollo de la comprensión y consiste en «la elaboración de las posibilidades proyectadas en la comprensión». Cooriginario con la comprensión es el discurso *(Rede)*, que es «la articulación de la comprensibilidad»; el discurso que accede a la palabra es el lenguaje *(Sprache)*[8].

Sobre la estructura de la interpretación y sobre lo que ésta conlleva, escribe Heidegger algunas breves y densas páginas en el párrafo 32, que tendrán amplio desarrollo en la hermenéutica posterior. Escribe Heidegger: «La interpretación no es nunca la aprehensión neutral de algo dado»[9]; conlleva siempre un «pre»: «Toda interpretación se mueve siempre en la estructura del "pre" [...]. La interpretación, que es promotora de nueva comprensión, debe haber comprendido ya lo que hay que interpretar»[10]. En otras palabras: toda comprensión presupone siempre una pre-comprensión; intérprete y realidad a interpretar forman un círculo del que no se puede salir, dada la estructura originaria del comprender: «Lo importante no es salir fuera del círculo, sino quedarse dentro de la manera apropiada. [...] El círculo no debe ser degradado en círculo *vitiosus,* ni siquiera considerado como un inconveniente ineliminable»[11].

Rudolf Bultmann (1884-1976) es el primer teólogo que ha utilizado sistemáticamente en teología las nuevas perspectivas hermenéuticas abiertas por Schleiermacher, Dilthey y, sobre todo, Heidegger. La desmitificación propone un programa de hermenéutica existencial, que él vuelve a ilustrar y a defender bajo el preciso perfil hermenéutico, en un importante ensayo de 1950, *El problema de la hermenéutica.*

Hasta Schleiermacher, la hermenéutica era un conjunto de reglas cuya aplicación garantizaba la comprensión del texto. Schleiermacher superó el umbral de una hermenéutica filológica y advirtió que no se puede interpretar un texto si no se comprende la obra a la que remite dicho texto, penetrando por identificación en el mismo proceso creador del que ha nacido la obra; una obra se comprende si se logra profundizar en

7. M. HEIDEGGER, *El Ser y el Tiempo,* Fondo de Cultura Económica, México 1951, § 32, p. 166.
8. *Ibid.,* § 32, p. 167; § 34, p. 181.
9. *Ibid.,* § 32, p. 168.
10. *Ibid.,* § 32, p. 170.
11. *Ibid.,* § 32, p. 171.

el mismo pensamiento creador del autor (y en el corazón mismo de su época histórica, añadirá Dilthey). Y esto es posible por la *afinidad* que existe entre autor e intérprete, en virtud de la razón universal de la que ambos participan, según Schleiermacher, o bien en virtud de la vida espiritual que alienta en ambos, según Dilthey. La comprensión es posible en el *presupuesto* de esta congenialidad o afinidad.

Pero conviene precisar mejor este presupuesto, como hace Bultmann al hablar de la «relación vital con la *cosa* que toma la palabra, directa o indirectamente, en el texto»[12]. La relación entre autor e intérprete se convierte en relación de ambos con la *cosa* de que se trata. Se puede entender un texto musical si y en la medida en que se mantiene una relación vital con la música; se puede entender un texto histórico si y en la medida en que se tiene una relación con lo que significa existencia histórica; etc. La relación vital con la *cosa* de que se trata, directa o indirectamente, en el texto se configura como una *precomprensión (Vorverständnis)* de la cosa en cuestión. El presupuesto de la comprensión es la precomprensión de la cosa.

La precomprensión se manifiesta en el interés por la cosa de que se trata en el texto, y no coincide necesariamente con la intención del texto. El interés que subyace a una investigación puede ser un interés historiográfico de reconstrucción del pasado, o un interés psicológico por una personalidad histórica, o un interés estético... Ahora bien –añade Bultmann a la serie de intuiciones ya presentes en Schleiermacher y en Dilthey, pero teorizadas sobre todo en la hermenéutica existencial de Heidegger–, el interés puede ser existencial, es decir, dirigido a la concepción de la existencia fijada en el texto y a las posibilidades de existencia que éste me ofrece. Más aún, éste es un punto de vista privilegiado para los textos filosóficos, religiosos y poéticos. Los monumentos de la historia, según F. Kaufmann, que ha desarrollado ulteriormente las líneas de la reflexión hermenéutica de Heidegger, «nos hablan de lo profundo de la realidad que los ha generado sólo si nosotros mismos, en nuestra apertura a la experiencia, conocemos la insuperable indigencia y precariedad que constituye el fondo y el abismo de nuestro ser en el mundo»[13].

En este caso, la precomprensión es la comprensión que se tiene de sí *(Selbstverständnis),* la comprensión que se tiene de la existencia *(Existenzverständnis),* y no se puede prescindir de la misma si se quiere que el texto hable; ahora bien, el texto habla si se le pregunta; el texto interroga si se sabe acoger su interrogación: «Sin tal *precomprensión* y las

12. R. BULTMANN, «El problema de la hermenéutica», en *Creer y comprender* II, 180.
13. *Ibid.,* 190.

preguntas que suscita, los textos permanecen mudos. No es posible eliminar la precomprensión; es preciso, por el contrario, hacerse conscientes de ella, ponerla a prueba críticamente en la lectura del texto, ponerla sobre la mesa; en suma, interrogando al texto, hay que dejarse interrogar por el texto, acoger sus demandas»[14]. Este subjetivo interrogar al texto en la precomprensión no es subjetivismo, porque sólo así se logra hacer hablar al texto y descifrarlo en su objetividad. La precomprensión es ser movido subjetivamente por el mismo problema que el texto expresa en su objetividad. «La interpretación "más subjetiva" es aquí "la más objetiva"»[15].

Pero ¿cómo es posible la precomprensión de los textos bíblicos, si éstos hablan de una acción de Dios? Para Bultmann, que ciertamente no admite la posibilidad de una teología natural, es posible, sin embargo, un previo saber *existentivo* (que varía de unas personas a otras) de Dios, tal como se expresa en la búsqueda de sentido, de autenticidad, de felicidad, que puede funcionar como precomprensión en relación al tema del Nuevo Testamento. Ciertamente, se trata de una precomprensión provisional, y abierta a todas las rectificaciones, de la respuesta que dará el Nuevo Testamento.

De ello se sigue que no es posible una exégesis carente de presupuestos. Es ésta la tesis que Bultmann sostiene en un ensayo de 1957, en respuesta a las críticas sobre la precomprensión. La exégesis debe ser realizada sin prejuicios, pero no sin el presupuesto de una comprensión previa de la cosa de la que trata el Nuevo Testamento: «La exégesis, por tanto, presupone una cierta comprensión de las cosas fundada en una relación vital con ellas, y es por esto por lo que *no hay exégesis sin presupuestos.* Esta comprensión la denomino yo "precomprensión"»[16]. La precomprensión resulta ser, pues, una condición previa para una comprensión que quiera ser auténtica. El intérprete no maneja una lente neutral de ampliación, sino que permanece existentivamente involucrado en el tema del texto que quiere interpretar.

La hermenéutica existencial de Bultmann depende de las perspectivas abiertas por *Ser y tiempo* (1927) de Heidegger, concretamente del Heidegger al que hoy, en una posible periodización del itinerario filosófico del pensador de la Selva Negra, se suele llamar el *primer* Heidegger. A partir de la importante conferencia de Freiburg, *El origen de la obra de arte* (1935), se produce un giro *(Kehre),* anunciado después clamorosamente en la *Carta sobre el humanismo* de 1947, y se prepara el camino del *segundo* (o *último*) Heidegger, que encuentra expresión –por lo que concierne a la relevancia para el problema hermenéutico– en obras (que recogen ensayos anteriores) como *Senderos interrumpidos,* de 1950 (que comienza precisamente con la conferencia sobre *El origen de la obra de arte,* de 1935), y *En camino hacia el lenguaje,* de 1959 (que recoge ensayos que van de 1950 a 1959). Si el problema del primer Heidegger es el de la conexión entre *ser y tiempo,* el problema del segundo Heidegger es el de la conexión entre *ser y lenguaje.* No es el existir humano el lugar privilegiado del ser, sino el lenguaje. Ya en su *Carta sobre el humanismo* había afirmado el filósofo que el lenguaje es «la casa del ser». Gadamer, discípulo de Heidegger, evocando el clima de los años veinte en Marburg, recordaba cómo, después de una conferencia del amigo de Barth, Eduard Thurneysen, que había hablado a los estudiantes sobre el nuevo rumbo de la teología dialéctica, que por entonces daba sus primeros pasos, tomó la palabra el joven profesor Heidegger para decir que «la verdadera tarea de la teología, a la que debería reconducirse, consiste en encontrar la "palabra" que esté en condiciones de llamar a la fe y de conservar en la fe». Comenta Gadamer: «Lo que se preanunciaba en la intervención de Heidegger en la conferencia de Thurneysen se puede aún señalar como uno de los motivos centrales de su pensamiento: el problema del lenguaje»[17]. Las nuevas perspectivas abiertas por el segundo Heidegger con su análisis sobre el lenguaje, han influido en el nuevo rumbo de las teorías hermenéuticas, en particular la hermenéutica filosófica de Gadamer y la hermenéutica teológica de Fuchs y Ebeling.

Hans Georg Gadamer (nacido en 1900) publicaba en 1960 una importante obra, *Verdad y método,* de la que había anticipado un ensayo en el curso que había dado en Lovaina en 1958, *El problema de la conciencia histórica,* y en la que elaboraba las líneas de una ontología hermenéutica. Si Dilthey concebía la hermenéutica como una metodología general de las ciencias del espíritu, Gadamer afirmaba la universalidad ontológica del comprender (universalismo hermenéutico). El comprender es el carácter ontológico originario de la vida humana; el término «hermenéutico» indica «el movimiento fundamental de la existencia, que la constituye en su finitud y en su historicidad y que, de ese modo, abarca todo el conjunto de su experiencia en el mundo. No es arbitrario ni constituye una exageración sistemática de un aspecto particular el decir que el movimiento de la comprensión es algo universal y constitutivo»[18].

14. *Ibid.,* 188-189.
15. *Ibid.,* 190.
16. R. BULTMANN, «È possibile un'esegesi priva di presupposti?», en *Credere e Comprendere* III, Queriniana, Brescia 1960, 804.

17. H.G. GADAMER, «Martin Heidegger e la teologia di Marburg», en *Ermeneutica e metodica universale,* Marietti, Torino 1973, 241-242.
18. H.G. GADAMER, *Verdad y Método,* Sígueme, Salamanca 1977, 12.

El hombre es proyecto, como ya había afirmado Heidegger; pero, a la vez, es llevado por un pasado y está ligado a una tradición histórica. Gadamer, en polémica con el iluminismo, rehabilita la fecundidad hermenéutica de la tradición. «La comprensión no se entiende tanto como una acción del sujeto cuanto como la inserción en lo más íntimo de un proceso de transmisión histórica en el que se sintetizan continuamente el pasado y el presente»[19].

El hombre pertenece a la historia y está determinado por ella. La historicidad caracteriza al sujeto comprendiente, el objeto comprendido y el proceso mismo de comprender. Éste es el sentido del principio, formulado por Gadamer, de la «historia de los efectos» *(Wirkungsgeschichte).* «Una hermenéutica adecuada tendría que poner de manifiesto la realidad de la historia incluso en el mismo comprender. Lo que forma el objeto de esta exigencia lo llamo *Wirkungsgeschichte,* historia de los efectos o de las determinaciones. El comprender es, en esencia, un proceso que va inserto dentro de esta historia y que hay que tener en cuenta»[20]. Un texto (o un autor o una época) que hay que interpretar le llega siempre al intérprete mediado por una cadena de interpretaciones pasadas, que constituye la historia de los efectos o de las determinaciones *(Wirkungsgeschichte),* la cual determina la precomprensión del nuevo intérprete, pero en la cual, a su vez, va a desembocar la nueva interpretación. En la comprensión interpretante se actúa una fusión de horizontes *(Horizontverschmelzung)* entre el horizonte presente del intérprete y el horizonte del pasado que hay que interpretar[21]. Comprender no significa trasponerse a la personalidad de otro e identificarse con ella, como todavía pensaban, aunque de maneras diversas, Schleiermacher y Dilthey, sino insertarse conscientemente en un proceso de tradición histórica.

Pero la tradición se presenta como lenguaje. Si el modo de actuarse de la comprensión es la interpretación, «el lenguaje es el medio universal en que se actúa la comprensión misma»[22]. El filósofo de Heidelberg formula de esta manera su tesis: «El ser que puede ser comprendido es lenguaje» *(Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache)*[23]. Esto no significa que se resuelva el ser en lenguaje, ni afirmar el predominio de la comprensión sobre el ser, sino tan sólo afirmar que el lenguaje y la comprensión constituyen la vía de acceso al ser y a la realidad de la historia. Para Gadamer, pues, la hermenéutica es un aspecto universal de la filosofía; análogamente, para la teología hermenéutica, es una dimensión de toda la teología.

19. *Ibid.,* 360.
20. *Ibid.,* 370.
21. *Ibid.,* 376-377.
22. *Ibid.,* 467.
23. *Ibid.,* 567.

2. Ernst Fuchs: hermenéutica como doctrina del lenguaje de la fe

El discípulo de Bultmann y paisano de Heidegger, Ernst Fuchs (1903-1983), publicaba en 1954, durante su docencia en Tübingen, una *Hermenéutica* que representa el primer texto significativo de la que después será conocida como la «nueva hermenéutica» y que se anticipó al debate cultural de los años sesenta (*Verdad y método* de Gadamer es de 1960); de resultas de los cursos de hermenéutica de Tübingen, Fuchs publicó una amplia colección de artículos en tres volúmenes: *Sobre el problema hermenéutico en teología* (1960), *Sobre la cuestión del Jesús histórico* (1960), *Fe y experiencia* (1965) –donde se retoma y se profundiza el problema hermenéutico–; y casi al final de su docencia en Marburg publicaba, como continuación de la *Hermenéutica* de Tübingen, la *Hermenéutica de Marburg* (1968).

Cómo se plantea el problema hermenéutico

«El problema hermenéutico hace su aparición en el esfuerzo concreto de traducción de los textos»[24]. Con estas palabras y con un ensayo de traducción de un difícil texto paulino, Fuchs iniciaba en Tübingen su curso de hermenéutica. El tema de la teología es la revelación de Dios, pero ésta llega a nosotros, en el Nuevo Testamento, en forma de *texto* escrito, que debe ser traducido, interpretado y comprendido para poder ser comunicado y anunciado. De aquí nace la necesidad de la hermenéutica.

Un primer problema se refiere al *principio hermenéutico.* No es fácil comprender; hay que ponerse en la situación adecuada (situación hermenéutica); a veces es necesaria una situación «estimulante», tal vez mediante el empleo de alguna estratagema, para que se ponga en marcha el proceso de comprender. Fuchs pone un ejemplo: «Quien desea aprender a comprender a un gato, por ejemplo, debe ponerle delante un topo. Y entonces verá al gato tal como es»[25]. El topo funciona aquí co-

24. E. FUCHS, *Ermeneutica,* Celuc, Milano 1974, 171.
25. *Ibid.,* 178.

mo principio hermenéutico del gato: poniendo un topo delante de un gato, llego a conocer algo del gato; el topo permite al gato revelarse tal como es; el topo hace *reaccionar* al gato (ya Herodoto observaba que los topos son animales hermenéuticos). A los teólogos americanos les ponía Fuchs un ejemplo deportivo: un balón podría funcionar como principio hermenéutico frente a un jugador de fútbol, en cuanto que le permite revelarse como tal. Pero la ejemplificación eleva enseguida su punto de mira[26]: para conocer a un hombre hay que dejarlo libre; la libertad es la situación en la que el hombre se revela tal como es, funcionando como principio hermenéutico de la «verdad» del hombre. «Podemos decir, pues, que un principio hermenéutico indica lo que confiere al comprender la fuerza y la verdad de un *proceso real*. Es en la *fuerza* del comprender donde nace *el lenguaje que da nombre a la verdad*. El principio hermenéutico indica "el lugar" de la verdad»[27].

¿Cuál puede ser el principio hermenéutico que pone en marcha el proceso del comprender, por lo que respecta al Nuevo Testamento? Debería tratarse de un principio hermenéutico neutral, que no presuponga la fe –de otro modo, no podría darse una comprensión científica del Nuevo Testamento–, pero que ni siquiera la excluya, porque los textos del Nuevo Testamento apelan a la fe. Ahora bien, tal principio hermenéutico es *la pregunta por nosotros mismos (die Frage nach uns selbst)*. Es la pregunta que expresa la problematicidad de la existencia y que se pregunta por el fundamento de ésta. No se trata de una pregunta especulativa, sino totalmente práctica; es la pregunta que mueve al hombre en camino hacia la verdad de la propia existencia: «El Nuevo Testamento interpela al hombre como hombre *en camino*»[28]. Si uno no es movido por esta pregunta, no estará en situación de captar el sentido del Nuevo Testamento.

La escucha del texto acontece dentro mismo de esta pregunta: intérprete y texto forman un *círculo hermenéutico*. El intérprete nunca es un sujeto que se encuentra frente a un objeto que hay que interpretar y en el que acaba introduciendo «su angustiante poder»; interpretar no significa entrar en una calle de sentido único, determinado por el intérprete, como si toda actividad proviniese de éste: el intérprete debe dejarse guiar por el texto y conducir allá adonde el texto quiere conducirlo. El círculo hermenéutico define la relación correcta entre intérprete y texto: el intérprete interroga al texto y se deja, a su vez, interrogar por él; y es-

26. Cf. E. FUCHS, «Il Nuovo Testamento e il problema ermeneutico», en (J. Robinson y E. Fuchs [eds.]) *La nuova ermeneutica*, Paideia, Brescia 1967, 133.
27. E. FUCHS, *Ermeneutica*, 180.
28. *Ibid.*, 186.

to es posible si el intérprete es movido por la pregunta sobre el fundamento de la propia existencia. En el proceso de interpretación del Nuevo Testamento, esta pregunta, inicialmente neutral, se precisa en sentido teológico: «La pregunta sobre nosotros mismos permanece, pero ahora se aclara como la pregunta con la que *Dios* nos pregunta si nos fiamos de la indicación que él nos ofrece con ese texto»[29]. En el proceso interpretativo también desempeña su propia función la *desmitificación*, que elimina una imagen del mundo obsoleta del camino que conduce a la comprensión del texto.

Como se ve, precomprensión existencial, desmitificación e interpretación existencial son elementos bultmannianos que aparecen, aunque sea con matices propios, en la teoría hermenéutica de Fuchs[30]. El elemento nuevo es la importancia que asume el lenguaje en el proceso hermenéutico.

El lenguaje

Fuchs enuncia a este propósito dos tesis[31]. La *primera* dice: el ser es la condición del lenguaje. Lo cual significa que el ser es el terreno en el que hunde sus raíces el lenguaje; el lenguaje dice el ser. El ser es el fundamento y la verdad del lenguaje: si no existiese el ser, no habría lenguaje, porque no habría nada significativo que decir. Sin el ser, el lenguaje sería infundado, absurdo, fantástico; se limitaría a pronunciar vocablos *(Wörter)*, pero no diría palabras *(Worte)*; sería pura glosolalia.

Pero la *segunda* tesis completa dialécticamente a la primera: el lenguaje justifica el ser. Sin lenguaje, el ser sería mudo. El ser es el fundamento del lenguaje, y en este sentido es «anterior» al lenguaje; pero, a la vez, el lenguaje es «anterior» a su fundamento, como la luz es anterior al sol: el sol es para nosotros la causa de la luz (en este sentido, el sol es anterior a la luz), pero es sólo la luz la que hace visible el sol (en este sentido, la luz es anterior al sol). El ser sólo se hace accesible *(ansprechbar)* en el lenguaje. Allí donde resuena una palabra comprensible, allí acontece el ser, en cuanto que se muestra lo que es; de este modo, sólo en el lenguaje llega el ser a sí mismo.

29. *Ibid.*, 198.
30. Cf. E. FUCHS, *Das Programm der Entmythologisierung*, Bad Cannstatt 1954; E. FUCHS, «Was ist existentiale Interpretation?» A (1952), B (1959), C (1959), en *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie* (Gesammelte Aufsätze I, JCB Mohr, Tübingen 1960), 65-90, 91-106, 107-115.
31. Cf. E. FUCHS, «Das Problem der theologischen Hermeneutik», en *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie* (Gesammelte Aufsätze I), 116-137, espec. 124-131.

En el importante párrafo 6 de la *Hermenéutica* de Tübingen dice Fuchs: «¿[...] puede darse realidad *(Wirklichkeit)* sin lenguaje? La respuesta es, sin duda, negativa. Un silencio absoluto significaría la supresión de la realidad»[32]. Y añade: «En el lenguaje, lo real es conducido a su *verdad;* sólo en el lenguaje aparece la verdad de la realidad. La realidad sólo es realidad en la verdad del lenguaje; por eso espera del lenguaje su liberación»[33]. Otras densas formulaciones expresan el mismo concepto. En la *Hermenéutica* de Tübingen se lee: «La realidad es el dicho del lenguaje» *(Die Wirklichkeit ist das Gesprochene der Sprache)*[34]; y en la *Hermenéutica de Marburg* se lee: «Lo real es lo decible» *(Das Wirkliche ist das Sagbare)*[35]. Es el lenguaje como acontecimiento el que decide entre decible y dicho, y de este modo hace ser la realidad como realidad.

El lenguaje hace al ser «presente» temporalmente; el lenguaje realiza una admisión *(Einlass),* en cuanto que admite algo en su mismo ser; deja entrar al ser, concede al ser un *permiso de entrada (Zulassung).* En una carta de 1960 a Bultmann, escribe Fuchs: *«Sprache ist insofern Zulassung im Einlass»* (El lenguaje es, en este sentido, un permiso de admisión)[36]. Si llamo a alguien «amigo», lo *ad-mito* como mi amigo y le *per-mito* ser mi amigo. El lenguaje es, pues, un *permiso (Erlaubnis)* concedido al ser. En este sentido, el lenguaje justifica al ser.

La existencia es *lingüística (sprachlich),* es decir, se desvela en el lenguaje. Para Fuchs, el hombre se desvela como tal más en el lenguaje que en la acción, porque en el lenguaje (auténtico) el hombre se expresa directamente, dice su propio ser, que es el fundamento de su existencia. Fuchs afirma así la *lingüisticidad (Sprachlichkeit)* de la existencia. Decir que la existencia tiene una estructura lingüística significa afirmar que en el lenguaje desvela el hombre su ser y que, en consecuencia, el análisis existencial debe verificarse como análisis de los momentos estructurales del lenguaje, entre los que destaca lo que se define como el acontecimiento-del-lenguaje, o acontecimiento lingüístico *(Sprachereignis)*[37].

32. E. FUCHS, *Ermeneutica,* 203.
33. *Ibid.,* 205.
34. *Ibid.,* 204.
35. E. FUCHS, *Marburger Hermeneutik,* JCB Mohr, Tübingen 1968, 229.
36. E. FUCHS, «Was ist ein Sprachereignis? Ein Brief», en *Zur Frage nach dem historischen Jesus* (Gesammelte Aufsätze II, JCB Mohr, Tübingen 1960), 424-430, aquí: 426.
37. Cf. E. FUCHS, «Das Sprachereignis in der Vekündigung Jesu, in der Theologie des Paulus und im Ostergeschehen», en *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie* (Gesammelte Aufsätze I), 281-305, espec. 281-284. Cf. también «Das Wesen des Sprachgeschehens und die Christologie», en *Glaube und Erfahrung. Zum christologischen Problem im Neuen Testament* (Gesammelte Aufsätze III, JCB Mohr, Tübingen 1965), 231-248.

En general, nos hallamos ante un advenimiento, o *acontecimiento,* cuando sucede algo que se aparta del curso normal de las cosas: entonces la gente acude a ver qué es lo que ha sucedido. Hablamos de *acontecimiento histórico* cuando un hecho no sólo acaece en el curso de la historia, sino que además tiene consecuencias históricas, hace historia. Hablamos de *acontecimiento bélico* cuando un hecho no sólo acaece durante una guerra, sino que a la vez expresa en sí mismo lo que es la guerra. Análogamente, un *acontecimiento lingüístico* o *acontecimiento-de-lenguaje* implica dos cosas: *a)* un acontecimiento que adviene en el ámbito del lenguaje; es un hecho de lenguaje, como, por ejemplo, una poesía; pero, a la vez, *b)* un acontecimiento en el que se manifiesta el lenguaje tal como es, en su esencia y en su fuerza. Y la esencia del lenguaje es ser un *permiso* concedido al ser. «¿Qué son, pues, acontecimientos lingüísticos? Son acontecimientos que otorgan un permiso, ofrecen libertad, justifican el ser»[38]. Un acontecimiento lingüístico es un acontecimiento que acontece en el ámbito del lenguaje, es un hecho de lenguaje, pero en el que el lenguaje se actúa de modo ejemplar y auténtico, en toda su fuerza liberadora, cuando la palabra «incide en el signo» y pone en movimiento nuestros pensamientos y nuestra vida.

Y esto adviene si el lenguaje no es un simple medio convencional de información, ni siquiera científica, sino cuando adviene como *acontecimiento lingüístico del amor.* Fuchs suele hacer referencia al uso del lenguaje en el ámbito confiado de la familia, donde se habla un lenguaje genuino, fresco, vigoroso, que permite captarlo en su esencia y en su fuerza. «En el ámbito doméstico se habla porque se comprende, no para hacer comprender a los demás»[39]. El lenguaje familiar es el lenguaje de la comprensión recíproca, porque es el lenguaje del amor. En la familia se trata de lo que proporciona gozo o acarrea preocupación; se trata siempre del *tiempo.* En la casa, la madre dice: es tiempo de comer, es tiempo de levantarse, etc.; es decir, indica el tiempo: es tiempo de hacer algo. «En cualquier caso, la referencia al tiempo es constante, y precisamente por eso hay lenguaje. El elemento constitutivo de la lengua no es el contenido de cada palabra, ni la idea o la mención de algo, sino su empleo, su aplicación, su referencia al tiempo y, por tanto, a la distinción de los diversos tiempos»[40]. El lenguaje genuino del ámbito familiar anuncia de qué cosa

38. E. FUCHS, «Das Sprachereignis in der Verkündigung Jesu...», 283.
39. E. FUCHS, «Il Nuovo Testamento e il problema ermeneutico», 116.
40. *Ibid.,* 117.

es tiempo *(Zeitansage)*. El lenguaje sólo adviene en toda su fuerza como acontecimiento-de-lenguaje cuando anuncia el tiempo del amor: la existencia auténtica se comprende en concreto como existencia en el tiempo del amor.

Cómo funciona el lenguaje en teología

Ahora se trata de ver cómo utiliza Fuchs, en el marco hermenéutico, su teoría del lenguaje. En la Biblia, es Dios quien toma la palabra, y la palabra de Dios *hace* lo que dice: esta palabra es *acontecimiento* que nos otorga el *permiso* (de acceder) a la gracia, a la libertad, al tiempo escatológico del amor. Al decir *(sprechen)* de Dios sólo podemos corresponder *(ent-sprechen)* en la fe: la fe es respuesta *(Ant-wort)* a la palabra *(Wort)* de Dios. La fe, por una parte, se nutre del lenguaje del Nuevo Testamento y, por otra, tiende a la predicación y a la confesión: viene del lenguaje, tiende al lenguaje y se sustancia en el lenguaje. En el ámbito de la teología, la hermenéutica es precisamente «la teoría (o doctrina) del lenguaje de la fe» *(Sprachlehre des Glaubens)*[41].

Dios ha hablado en Jesús y, de este modo, ha revelado a Jesús como su palabra y ha hecho decisivo su lenguaje. En Jesús se puede considerar lo que ha dicho: su palabra *(Wort)*, y lo que ha hecho: su acción *(Tat)* –el breve volumen dedicado por Fuchs a Jesús lleva el título de *Jesús: palabra y acción* (1971)–; pero el acento recae sobre lo que ha dicho, porque sus palabras explican su comportamiento. También Bultmann se interesa por las palabras de Jesús, que él reconstruyó en su *Jesús* (1926); pero se trata de un interés historiográfico y existencial, no teológico, porque lo decisivo para la fe es únicamente el *kerygma*, que no es el anuncio de Jesús, sino el anuncio pascual del cristianismo primitivo. La nueva hermenéutica, en cambio, pretende recuperar la palabra de Jesús y su lenguaje como palabra y lenguaje de Dios, y por eso, a diferencia de Bultmann, sostiene la relevancia teológica del Jesús histórico.

El anuncio de Jesús debe ser visto en su totalidad como *acontecimiento lingüístico:* quien lo comprende se pone en camino y se mueve ya en un nuevo contexto: se le otorga el *permiso* de caminar por el camino de Dios y de comprometerse totalmente con el amor. Es anuncio del tiempo nuevo, del *tiempo del amor:* «El anuncio de Jesús, como todo su comportamiento y, en general, su misma presencia en la historia, es simplemente la indicación del tiempo, del tiempo nuevo del Reino de

41. E. FUCHS, «Was ist existentiale Interpretation?», en *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie* (Gesammelte Aufsätze I), 115.

Dios»[42]. Sus palabras, que son otros tantos dones que renuevan la existencia, «se nos ofrecen ahora sobre la mesa como regalos de Navidad. Lo que debemos, por así decirlo, ponernos, de lo que debemos revestirnos, son precisamente las palabras de Jesús; y, revestidos con ellas, debemos proseguir nuestra vida cotidiana, que ahora se nos mostrará absolutamente renovada»[43]. En particular, el acontecimiento pascual se configura como acontecimiento lingüístico: por un lado, las apariciones del resucitado han puesto en movimiento el *acto* de la predicación, que había comenzado con Jesús; por otro, el *contenido* de la predicación ha sido determinado y aclarado por la cruz de Cristo.

Para Fuchs, el cristianismo de los orígenes debe ser comprendido, sobre todo, como un *fenómeno lingüístico:* nace el *texto* del Nuevo Testamento y, con él, nace un nuevo lenguaje, en el que se expresa una nueva comprensión de la existencia. El Nuevo Testamento nos hace aprender el lenguaje de la vida, que se siente desafiada por la muerte: «El lenguaje: he aquí la realidad que yo considero siempre fundamental, el lenguaje tal como es desafiado por la muerte. Cuando sobre el féretro del difunto la muerte se burla del superviviente diciéndole: "¡Ahora habla tú!", la respuesta debe ser: "¡El amor vence!" Es decir, hay que oponer a la muerte un postulado, el postulado de la fe. El amor exige que, precisamente frente a la muerte, yo crea que es él, no la muerte, el que vence. Esto no es posible sin Dios, pero es pensable con Dios»[44]. Ciertamente, se trata de percibir la *res de qua agitur* en el Nuevo Testamento: hay que interpretarlo para comprenderlo; pero, a la vez, ello nos interpreta y nos hace comprender: «*El Nuevo Testamento es en sí mismo un manual de hermenéutica,* puesto que nos enseña el lenguaje de la fe y nos incita a usar también nosotros ese lenguaje para acceder a la familiaridad con Dios»[45]. El texto del Nuevo Testamento, por tanto, representa para nosotros una *ganancia lingüística (Sprachgewinn):* nos hace aprender un nuevo lenguaje, el lenguaje de la fe, que es el lenguaje del amor; y de este modo nos enseña a resolver el problema hermenéutico de nuestra vida cotidiana: cómo comprendernos, qué hacer, cómo descubrir la verdad de nuestra existencia desafiada por la muerte.

42. E. FUCHS, «Il Nuovo Testamento e il problema ermeneutico», 121. Cf. también el importante § 20 de la *Ermeneutica,* Celuc, Milano 1974, 352-355 en particular.
43. E. FUCHS, «Il Nuovo Testamento e il problema ermeneutico», 123.
44. *Ibid.,* 135.
45. *Ibid.,* 136.

3. Gerhard Ebeling: la hermenéutica como doctrina de la palabra de Dios

Gerhard Ebeling (nacido en 1912), discípulo de Bultmann en Marburg –con el que entrará en viva polémica a propósito del Jesús histórico–, es el autor de la densa voz *Hermenéutica,* que aparecía por primera vez en la tercera edición de la Enciclopedia teológica evangélica *Religion in Geschichte und Gegenwart,* de 1959, y que ha contribuido ampliamente a dar a conocer la nueva orientación teológica.

Palabra y fe

Del mismo año 1959 es su conferencia *Palabra de Dios y hermenéutica,* en la que formulaba los primeros esbozos de un programa de teología hermenéutica. La hermenéutica en teología no puede ya reducirse a ser la metodología de la exégesis, aun cuando semánticamente signifique lo mismo que «exégesis», sino que debe expresar una tarea de toda la teología. La hermenéutica es la doctrina del comprender, pero, en cuanto tal, se configura como doctrina de la palabra, porque el comprender se articula en lenguaje y en palabras: «Sea cual sea el modo en que se quiera definir la hermenéutica, lo cierto es que ésta, en cuanto doctrina de la comprensión, tiene que ver con el acontecimiento de la palabra»[46]. De donde se sigue que la hermenéutica teológica se configura como «doctrina de la palabra de Dios» *(Lehre vom Worte Gottes)*[47] y se vuelve necesaria cuando la palabra ya no es vehículo de comprensión, sino que se ve interferida y perturbada. En este subrayado de la palabra, es obvio el influjo de las perspectivas abiertas por el segundo Heidegger e introducidas en la teología por Fuchs. Pero, mientras que Fuchs es más partidario de utilizar una terminología heideggeriana y habla de *lenguaje de la fe (Sprache des Glaubens),* de *acontecimiento-de-lenguaje (Sprachereignis),* y define la hermenéutica teológica como *doctrina* (o *teoría*) *del lenguaje de la fe,* Ebeling es más fiel a la tradición lingüística de la Reforma y habla generalmente de *palabra de Dios (Wort Gottes),* de *acontecimiento-de-la palabra (Wortgeschehen),* y define la hermenéutica teológica como *doctrina de la palabra de Dios (Lehre vom Worte Gottes).*

46. G. EBELING, «Parola di Dio ed ermeneutica», en *Parola e fede,* Bompiani, Milano 1974, 162.
47. *Ibid.,* 172.

En las lecciones de Zürich –pronunciadas ante estudiantes de todas las facultades en el semestre de invierno de 1958-1959, y que el berlinés Ebeling, con polémica alusión a las lecciones berlinesas de Harnack de principios de siglo, titulaba *La esencia de la fe cristiana* (1959)– constataba una especie de bilingüismo: el discurso eclesial y el discurso secular van cada uno por su camino y se ignoran mutuamente. Por eso él auspiciaba «el nacimiento de un nuevo lenguaje»[48]. Ebeling denunciaba particularmente la falta de vigor de un cierto tipo de predicación: «Contra la degeneración del discurso sobre la fe en una piadosa jerga que ya no es capaz de controlarse a sí misma, sería oportuno purificar el templo a golpes de látigo»[49], entre otras cosas porque la palabra de Dios es «la palabra de la que tiene necesidad el hombre, el cual tiene verdaderamente más necesidad de la buena palabra que de comer y de beber»[50].

Teología y anuncio, de 1962, es en realidad una enconada discusión con el maestro Bultmann. Ebeling (lo mismo que Fuchs, por lo demás) acepta de Bultmann la desmitificación y la interpretación existencial, aunque piensa que hay que precisarlas en sentido lingüístico: «En mi opinión, este concepto [de interpretación existencial] puede tener su significado y su utilidad si pone de manifiesto que la existencia es existencia a través de la palabra y en la palabra. En este caso, "interpretación existencial" significaría: interpretación del texto en relación con el acontecimiento de la palabra»[51]; es decir, la existencia se interpreta, se comprende y se ilumina por medio de la palabra, y esto se verifica con la mayor intensidad por medio de la palabra del evangelio. El ajuste de cuentas con Bultmann se produce, en cambio, a propósito de la relación entre *kerygma* y Jesús histórico, el problema que Käsemann había suscitado con su conferencia de Marburg de 1953. Es sabido que para Bultmann el *kerygma* no es la palabra de Jesús, sino la palabra pascual de la Iglesia que confiesa que Jesús es el Cristo, y que entre ambas magnitudes (palabra de Jesús y palabra de la Iglesia) habría tan sólo una continuidad histórica, relativa al *que (dass)* de la existencia histórica de Jesús. Para Ebeling, en cambio, entre palabra de Jesús y palabra de la Iglesia (o *kerygma*) hay unidad objetiva *(sachliche Einheit):* el *kerygma* de la Iglesia explicita la palabra (y la acción) del Jesús histórico. Para Ebeling, el problema planteado por la teología de Bultmann es el si-

48. G. EBELING, *La esencia de la fe cristiana,* Fontanella-Marova, Barcelona-Madrid 1974, 19.
49. *Ibid.,* 128.
50. G. EBELING, «Palabra de Dios y lenguaje», Apéndice a *La esencia de la fe cristiana,* 221.
51. G. EBELING, «Parola di Dio ed ermeneutica», en *Parola e fede,* 181.

guiente: «¿hasta qué punto se ha profundizado suficientemente en la relación instituida por Bultmann entre palabra y fe?»[52]. La fe es obediencia a la palabra *(kerygma)*, que clarifica la existencia. Pero insiste el discípulo: ¿por qué *esa* palabra?, es decir, ¿cuál es el *fundamento* de la fe? Y responde: la palabra de la Iglesia, el *kerygma*, remite como a su fundamento a «Jesús, la Palabra de Dios. En él, Dios ha venido. Jesús ha hecho comprensible a Dios»[53]. A partir de esta crítica irá desapareciendo progresivamente de la teología protestante el uso del término *kerygma*, que ya en la formulación bultmanniana había perdido en parte su relación con la palabra de Jesús, y entra en su lugar la expresión *acontecimiento-de-la-palabra*, que mantiene en estrecha relación la palabra de Jesús y la palabra de la predicación de la Iglesia.

Bultmann había centrado acertadamente la temática teológica en la relación entre palabra y fe –la fórmula basilar de la Reforma–, aunque a la palabra se le sustraía después su fundamento histórico. Ebeling retomó el planteamiento de Bultmann, con las oportunas correcciones históricas (Käsemann) y hermenéuticas (Fuchs), y recogió en tres considerables volúmenes sus estudios histórico-sistemáticos bajo el significativo título de *Palabra y fe* (primer vol.: 1960; segundo vol.: 1969; tercer vol.: 1975). En su preámbulo al primer volumen, escribe: «El tema fundamental, así lo espero, se ha mantenido: actualizar con responsabilidad, por una parte, la concentración operada por la Reforma en la palabra y, por otra, la fe como doctrina teológica de los principios»[54].

Teología hermenéutica

Entre los ensayos recogidos en el segundo volumen de *Palabra y fe* (1969), merece particular mención el ensayo de 1965 en el que Ebeling se pregunta: *¿Teología hermenéutica?* La teología habla de Dios, pero ¿lo hace siempre de modo responsable? En el fondo, éste es el sentido del término «hermenéutico»: «"Hermenéutico" es lo que solicita y ayuda a percibir la responsabilidad de la palabra»[55]. En referencia a la fórmula anselmiana de que Dios es la realidad en comparación con la cual no puede pensarse nada mayor *(quo maius cogitari nequit)*, Ebeling presenta la teología hermenéutica como un hablar de Dios lo más riguroso y exigente posible. Exigir el máximo de rigor y de responsabilidad cuando se habla de Dios es la tarea de una teología hermenéutica. Una teología hermenéuticamente alerta escapa al reproche formulado por el racionalista crítico y discípulo de Popper, William Bartley, en *Retreat to Commitment* (1961), según el cual la teología protestante contemporánea (por no hablar de las demás) significaría una retirada acrítica al compromiso, una huida al irracionalismo de la fe[56].

La teología hermenéutica no se presenta como el slogan de una escuela *(Schulparole)*, ni pretende colocarse en la galería de las teologías de los nombres *(Theologie der Namen)*, ni representar una disciplina particular junto a otras (como era el caso de la vieja hermenéutica, conocida como la *hermeneutica sacra*), ni, por otra parte, pretende agotar toda la temática teológica, sino representar una tarea de teología fundamental y, por tanto, expresar una caracterización esencial de todo el trabajo teológico, con el fin de sacar a la luz la raíz de la problemática teológica y la amplitud de la tarea teológica[57].

La teología cristiana presupone un acontecimiento de la palabra *(Wortgeschehen)* que ha quedado fijado en un texto. El texto bíblico, del que parte la teología, remite, de hecho, a lo que la teología trinitaria llama la «palabra eterna» *(verbum aeternum)*, la teología de la creación, la «palabra creadora» *(verbum creans)*, y la cristología, el «verbo encarnado» *(verbum incarnatum)*. El texto como palabra escrita *(verbum scriptum)* es la fijación de un acontecimiento originario de la palabra que autoriza su anuncio y lo hace posible, de nuevo, como acontecimiento de la palabra. La teología hermenéutica quiere estar al servicio de la teología, a fin de que el acontecimiento originario de la palabra mantenga abierta toda su potencia hermenéutica frente a la existencia, y la palabra de la predicación advenga, de nuevo, como acontecimiento de la pala-

52. G. EBELING, *Teologia e annuncio*, Città Nuova, Roma 1972, 69.
53. *Ibid.*, 153.
54. G. EBELING, Prólogo a *Wort und Glaube* I, JCB Mohr, Tübingen 1960, V.
55. G. EBELING, «Hermeneutische Theologie?», en *Wort und Glaube* II, JCB Mohr, Tübingen 1969, 106.
56. La objeción de William Bartley es tomada en consideración también por W. PANNENBERG en *Epistemologia e teologia*, Queriniana, Brescia 1975, 44-51. La crítica a la teología de Bartley es retomada, con cierta aspereza no exenta de «incorrección» (Pannenberg), por otro representante del racionalismo crítico, Hans ALBERT, en su *Traktat über kristische Vernunft* (JCB Mohr, Tübingen 1969), donde, entre otras cosas, se afirma que la teología no es una empresa crítica, sino hermenéutica, y toda empresa hermenéutica sigue un procedimiento cripto-teológico: absolutiza un texto, en lugar de destruirlo críticamente. Con Albert se midió G. EBELING en su *Kritischer Rationalismus? Zu Hans Alberts «Traktat über kristische Vernunft»*, JCB Mohr, Tübingen 1973, donde se imputa al racionalismo crítico una ceguera parcial frente a la realidad, en cuanto que representa un monismo ontológico y metodológico y sigue un estilo de pensamiento ahistórico que no es capaz de percibir ni la distinción entre naturaleza e historia ni la peculiar posición del hombre. Cf. R. GIBELLINI, *Teologia e ragione*, Queriniana, Brescia 1975, 236-241.
57. Cf. G. EBELING, «Hermeneutische Theologie?», en *Wort und Glaube* II, 105.

bra. La teología hermenéutica, por tanto, no es una teología verbal *(Verbaltheologie):* sólo quien tiene una concepción débil de la palabra puede calificarla así; en cambio, se podría identificar dicha teología hermenéutica con una teología de la predicación *(Verkündigung),* si esta expresión no significara una reducción eclesiástica del vasto horizonte de una palabra que, en la fe, se convierte en el fundamento de la existencia. Ebeling no acepta que pueda distinguirse entre una teología de la predicación (o anuncio) y una teología de la hermenéutica, como ha hecho Jürgen Moltmann, el cual, sin embargo, ha precisado a continuación que la distinción no pretendía tener un valor teológico-sistemático, sino únicamente historiográfico[58].

En un célebre artículo de 1898, Ernst Troeltsch había distinguido entre método histórico y método dogmático[59]. Ebeling retoma la distinción, pero para mostrar cómo tanto la teología histórica como la teología dogmática exigen una teología hermenéutica, si se quiere superar su conflictividad, que es conflictividad de métodos.

Por lo que se refiere a la teología *histórica,* que ha conocido un notable desarrollo en la época moderna mediante la introducción del método histórico-crítico, si no alcanza el umbral hermenéutico, acaba disolviendo el objeto de la teología. No debe ponerse en discusión ninguna de las adquisiciones del método histórico-crítico, sino que éste debe profundizarse en sentido hermenéutico, sobre todo por lo que se refiere al concepto de fuente y formación del texto.

Para el método histórico-crítico, la *fuente* no es más que testimonio del pasado; su interés por interrogar a las fuentes está en función de poder percibir lo que la fuente transmite y deja traslucir de lo que hay detrás de ella. Pero a una fuente se le debe preguntar también qué es lo que puede obtenerse de ella. Es importante no sólo el movimiento hacia atrás, sino más aún el movimiento hacia adelante, en la dirección de aquel que se acerca a la fuente: ¿qué puedo obtener para mi propia vida? En esta ampliación del método, la reconstrucción histórico-crítica está en función de una pregunta hermenéutica.

También por lo que se refiere a la *formación del texto,* el método histórico-crítico tiene necesidad de integración; no debe limitarse a reconstruir una prehistoria exterior al texto, sino que debe hacer la pregunta acerca de lo que ha permitido que surgiera el texto: «El texto

58. Cf. J. MOLTMANN, *Le origini della teologia dialettica* I, Queriniana, Brescia 1976, 19; y G. EBELING, «Hermeneutische Theologie?», en *Wort und Glaube* II, 108-109 y nota 6.
59. E. TROELTSCH, *Historische und dogmatische Methode in der Theologie* (Gesammelte Schriften II), Scientia Verlag, Aalen 1962, 729-753.

como acontecimiento-de-la-palabra, acontecimiento que ha tenido ya, por decirlo así, su propio curso, debe ser integrado en referencia a ese su acontecimiento originario, a fin de que del texto pueda advenir de nuevo un acontecimiento-de-la-palabra»[60]. Si se radicaliza, el método histórico-crítico conduce a preguntas de tipo hermenéutico y requiere una integración en este sentido.

Pero también la teología *dogmática* exige una integración de tipo hermenéutico. Entre teología hermenéutica y teología dogmática se da una especial afinidad, en cuanto que la teología dogmática no hace enunciados históricos (aunque los utilice), pero sí asume la responsabilidad de enunciados teológicos en las condiciones de comprensión y de lenguaje del presente, y la teología hermenéutica expresa justamente la exigencia de asumir una responsabilidad-de-palabra *(Wortverantwortung)* y una responsabilidad-de-lenguaje *(Sprachverantwortung):* «La teología hermenéutica quiere servir sólo a esto: que sólo se exprese teológicamente aquello cuya responsabilidad puede asumirse, y que pueda asumirse también teológicamente la responsabilidad de todo cuanto se expresa»[61].

La teología es reflexión responsable sobre el anuncio *(Verkündigung):* sobre lo que ha sido anunciado, sobre el anuncio acaecido (teología histórica) y sobre lo que ahora se debe anunciar, sobre el anuncio que debe advenir (teología dogmática). Con reminiscencias kantianas, Ebeling afirma: «La teología sin anuncio está vacía, y el anuncio sin teología es ciego»[62]. Pero es en la teología dogmática donde la teología «llega a su verdadero objeto. [...] Las disciplinas históricas dicen: así se ha hecho; la teología dogmática afirma: así es»[63]. Más aún, puede decirse que la teología histórica tiene por objeto el *traditum,* lo que ha sido transmitido; la teología dogmática tiene por objeto el *tradendum,* lo que debe ser transmitido, y por ello se hace *actus tradendi,* acto del transmitir, acontecimiento actualizador de transmisión. Según Ebeling –que practicó tanto la teología histórica, como lo demuestran sus estudios sobre Lutero[64], como la teología dogmáti-

60. G. EBELING, «Hermeneutische Theologie?», en *Wort und Glaube* II, 116.
61. *Ibid.,* 117.
62. G. EBELING, *Teologia e annuncio,* 41-42.
63. *Ibid.,* 44.
64. A Lutero ha dedicado G. EBELING múltiples estudios, como es el caso de su tesis doctoral, defendida en 1938 en la Universidad de Zürich, donde estudia la hermenéutica de Lutero (*Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik,* München 1942; reeditada en Darmstadt en 1962); o de una serie de conferencias pronunciadas ante los alumnos de todas las facultades de la Universidad de Zürich en 1964, en las que presenta la figura y la obra de Lutero

ca, como lo documenta ahora de modo ejemplar su vasta *Dogmática de la fe cristiana*[65]–, es el trabajo hermenéutico el que unifica las dos tareas de la teología: la histórica y la dogmática: «Sólo en la vía de la reflexión hermenéutica pueden encontrarse la teología histórica y la teología dogmática»[66].

La responsabilidad lingüística de la teología es sometida a dura prueba en lo que Ebeling denomina la «época del ateísmo». En el fondo, «la tarea más elemental de una teología hermenéutica –dice Ebeling en la conclusión a su *¿Teología hermenéutica?*, de 1965– consiste en verificar la palabra "Dios" en las situaciones fundamentales del hombre»[67]. El hombre es un ser dotado de lenguaje, y este hecho indica que no es autárquico. El hombre habla porque ha recibido de otros el lenguaje; y cuando habla, habla a otros. El hombre, pues, no es dueño de sí mismo, como se revela en el lenguaje. El hombre, en cuanto es capaz de lenguaje, se encuentra inserto en una realidad que lo trasciende. Y la palabra «Dios» expresa esta dimensión profunda y trascendente de la realidad. Es la tesis que Ebeling ha desarrollado en los años en que era más vivo el debate sobre la «muerte de Dios», en las conferencias americanas *Dios y palabra* (1966), pronunciadas en la Pacific School of Religion de Berkeley, California. No se puede renunciar a la palabra «Dios», «y no para salvar la palabra, sino para salvar al hombre, a fin de que éste no se quede mudo cuando ya no tenga palabra alguna para invocar, desde la profundidad de su autocontradicción, el misterio que lo envuelve»[68].

como un «fenómeno lingüístico» (*Lutero: un volto nuovo*, Roma-Brescia 1970); o de una colección de artículos en tres volúmenes publicados en Tübingen (I, 1971; II/1, 1977; II/2, 1982; III, 1985). Es interesante observar que Ebeling pasó en 1954 de la cátedra de Historia de la Iglesia a la de Teología Sistemática, y que este paso no representó para él un excesivo cambio, por cuanto que Ebeling ve la historia de la Iglesia como historia de la interpretación de la sagrada Escritura. Cf. su obra publicada al término de su docencia de Historia de la Iglesia: *Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem*, Tübingen 1954.

65. G. EBELING, *Dogmatik des christlichen Glaubens* I-III, Tübingen 1979. La obra consta de tres volúmenes y se articula en tres partes: 1) La fe en Dios creador del mundo. 2) La fe en Dios reconciliador del mundo. 3) La fe en Dios consumador del mundo. El verdadero comienzo de esta *Dogmática de la fe cristiana* ha de buscarse en *La esencia de la fe cristiana*, de 1959, que representa una clave unitaria de lectura para los tres volúmenes de la *Dogmática*. Ebeling ha escrito también una introducción general a la teología: *Studium der Theologie. Eine enzyklopädische Orientierung*, Tübingen 1975.
66. G. EBELING, *Teologia e annuncio*, 46-47.
67. G. EBELING, «Hermeneutische Theologie?», en *Wort und Glaube* II, 120.
68. G. EBELING, *Dio e parola*, Queriniana, Brescia 1969, 98.

Para una teoría del lenguaje teológico

Un texto de Hölderlin dice: «Oh, que mi corazón no envejezca jamás; que nada de los gozos, de los pensamientos de los hombres, de los signos de vida, me resulte indigno [...] porque de todo tiene necesidad el corazón para dar nombre a lo inefable». Dar nombre a lo inefable es la tarea de la teología, y –como escribe Ebeling en la *Introducción a una teoría del lenguaje teológico*– «el lenguaje siempre dará lo máximo de sí cuando se mida con lo inefable»[69]. En aquel curso universitario de 1970 –publicado en 1971– Ebeling retoma algunos temas hermenéuticos ya tratados y los desarrolla en una teoría (o doctrina) del lenguaje teológico *(theologische Sprachlehre)*.

En la época antigua y medieval, la «tradición lingüística cristiana» tenía valor público e imprimía su huella en la cultura general; era tan familiar como la lengua materna. Pero con la Reforma se origina una diferenciación, «con la aparición de dos distintos dialectos»: el dialecto católico-romano y el evangélico-protestante: «Vista desde hoy, a tanta distancia, la diversidad de lenguaje confesional no aparece, de hecho, tan considerable, pero todavía hoy encierra dificultades realmente insuperables»[70]. A esta primera perturbación –interna, por decirlo así, a la tradición lingüística cristiana– sigue otra de origen externo, de mayor alcance y consiguiente a la nueva experiencia del mundo inducida por la ciencia. Si en la época cristiana el consenso con la tradición lingüística cristiana venía dado pacíficamente de manera irrefleja, en la época moderna el consenso sólo puede venir de modo reflejo, porque la relación con la tradición lingüística cristiana aparece perturbada. A esto se añade la actual crisis lingüística general, que Ebeling designa como «tedio de la palabra» y «envenenamiento del lenguaje», así como la dificultad para orientarse en la «maraña de los lenguajes». En tiempos de

69 G. EBELING, *Introduzione allo studio del linguaggio teologico*, Paideia, Brescia 1981, 81. (En alemán: *Einführung in theologische Sprachlehre*, JCB Mohr, Tübingen 1971).La traducción italiana lleva un título un tanto impreciso: de hecho, no se trata de una introducción a un *estudio* genérico del lenguaje teológico, sino a la elaboración de una propia y auténtica *teoría* o *doctrina* del lenguaje teológico. Una buena traducción habría sido: *Introducción a una teoría lingüística teológica*. René Marlé traduce *theologische Sprachlehre* por *teoría teológica del lenguaje* (y no «teoría del lenguaje teológico») para subrayar que el objeto de tal teoría es, ante todo, el lenguaje de la fe y no el lenguaje especializado de la teología. Pero pensamos que, en aras de la claridad, es preferible lo de «teoría del lenguaje teológico», advirtiendo que por «lenguaje teológico» debe entenderse el lenguaje que *habla de Dios*, que incluye el lenguaje de la fe y el lenguaje de la teología como teoría del lenguaje de la fe.

emergencia resulta urgente la elaboración de una teoría *general* del lenguaje tendente a obtener un lenguaje que siga haciendo posible la comprensión y el entendimiento, y que esté en condiciones de despertar confianza y de aportar paz y libertad.

Teorías generales del lenguaje han existido siempre: la *Gramática*, que enseña a hablar con corrección; la *Retórica*, que enseña a hablar bien y regula la praxis lingüística pública; la *Dialéctica* (en sentido aristotélico) como arte del diálogo y de la discusión. La *Hermenéutica*, como arte de la comprensión, es la última forma que asume la teoría del lenguaje: es la teoría del lenguaje desde el horizonte más vasto posible, porque tiende a alcanzar el mismo horizonte de la experiencia humana y enseña a superar las perturbaciones lingüísticas, que son indicio de perturbaciones en la vida.

Si examinamos la fórmula paradigmática *«yo te digo algo»*, se pueden obtener los elementos estructurales de una teoría general del lenguaje:

1. *yo* = el locutor, el sujeto de la locución o hecho lingüístico. Y aquí surge la pregunta: ¿qué es lo que autoriza al sujeto a hablar? Es el problema de la *autorización*.

2. *digo* = la locución, el acto de decir. Aquí surge la pregunta: ¿cómo hablar de modo responsable? Es el problema de la *responsabilidad*.

3. *algo* = el objeto del mensaje. Aquí surge la pregunta acerca de las condiciones de inteligibilidad del mensaje transmitido. Un mensaje transmitido exige ser comprendido, da por sentado que puede ser comprendido. Es el problema de la *pretensión de comprensibilidad*.

4. *a ti* = el destinatario del mensaje. Aquí surge la pregunta: ¿cómo puede el locutor llegar a un entendimiento con aquel con quien habla y dialoga? Es el problema del *entendimiento*.

En síntesis, «autorización, responsabilidad, pretensión de comprensibilidad y entendimiento: con estos cuatro conceptos se indican las dimensiones decisivas del problema de una teoría omnicomprensiva del lenguaje»[71]. Habría ahora que referir los cuatro conceptos, que indican cuatro ejes de problemas que son propios de una teoría general del lenguaje, a los correspondientes problemas del lenguaje tal como éste funciona en teología, es decir, a los problemas de una teoría del lenguaje teológico:

1. *Autorización:* ¿qué es lo que autoriza el lenguaje de la fe? La experiencia: sólo de la experiencia germina el lenguaje, y sólo mediante

70. *Ibid.*, 22.
71. *Ibid.*, 192.

la experiencia puede el lenguaje transmitido hacerse lenguaje personal. El lenguaje de la fe transmite una experiencia de fe, y quien lo habla debe tener la cobertura de la experiencia de la fe. La experiencia de la fe autoriza el lenguaje de la fe.

2. *Responsabilidad:* el lenguaje de la fe es responsable cuando no se sustrae a la responsabilidad del propio tiempo, sino que dice palabras para las situaciones del propio tiempo, sin por ello conformarse con él.

3. *Pretensión de comprensibilidad:* el lenguaje de la fe habla de Dios y, por consiguiente, «introduce en un gran contexto hecho de conocimiento de Dios, conocimiento de sí mismo y conocimiento del mundo»[72]. El lenguaje de la fe no debe descender jamás por debajo de tal pretensión, sino que debe darla por sentada en nombre de la experiencia y mostrar cómo, en definitiva, exige una interpretación teológica.

4. *Entendimiento:* el lenguaje de la fe, aun siendo un lenguaje combativo por amor a la verdad, debe tender al entendimiento y marcar un camino de paz, como lo demuestra el hecho de que se exprese también en la oración. Escribe Ebeling: «La *rabies theologorum* y la mezquindaz mental de no pocos dilettantes de la teología constituyen un inquietante estorbo para una teoría del lenguaje teológico, que en definitiva debería conducir [...] a *amar*»[73].

Como se ve, el interés principal de una teoría lingüística teológica es el lenguaje de la fe, cuya fuerza comunicativa se pretende preservar en la actual confusión de lenguas. Ahora bien, la teología es ya por sí misma definible como teoría del lenguaje de la fe; ¿por qué, entonces, proponer la elaboración de una nueva teoría lingüística teológica? A esta objeción responde Ebeling diciendo: «Dicho así, el problema corresponde a lo que habría que decir acerca de la relación entre teología fundamental y teología en general. Y no es casualidad. Una teoría lingüística teológica confina directamente con la esfera de competencia de la teología fundamental. Representa por lo menos una componente importante de esta última. Teniéndolo en cuenta, podemos precisar la situación como sigue: una teoría lingüística teológica se vuelve necesaria como labor teológica separada, mientras que la teología cae en una crisis lingüística, al mismo tiempo que ninguna de las disciplinas ya existentes ofrece suficientes ocasiones ni posee un instrumental idóneo para reflexionar temáticamente sobre esta problemática. De hecho, todas las disciplinas teológicas tradicionales se ven igualmente afecta-

72. *Ibid.*, 227.
73. *Ibid.*, 228.

das por la crisis»[74]. Una teoría lingüística teológica se configura como diagnosis y terapia de los disturbios del lenguaje de la fe y de la propia teología en su función comunicativa. En la evolución de la teología hermenéutica hacia una teoría del lenguaje teológico, Ebeling ha pretendido recoger no sólo las instancias del pensamiento hermenéutico de lengua alemana en la línea de Heidegger, Fuchs y Gadamer, sino también las instancias de la filosofía analítica de lengua inglesa, nacida de las perspectivas abiertas por las inacabadas *Investigaciones filosóficas* del segundo Wittgenstein, publicadas de manera póstuma en 1953[75]. Un intento de síntesis de ambas concepciones del lenguaje, la hermenéutica y la analítica, fue realizado ya, en su vertiente filosófica, por Karl Otto Apel en su importante ensayo: *Wittgenstein y el problema del comprender hermenéutico,* de 1966[76].

Resultados

La nueva hermenéutica, vista en su conjunto, resulta un enorme intento no sólo de aplicar a la teología las perspectivas abiertas en filosofía por Heidegger, Gadamer, Wittgenstein y Apel, sino también de superar las tensiones dentro de la teología evangélica, polarizada, en el período de entreguerras, entre la teología de Barth, cuyo *pathos* por la palabra de Dios tendía a minimizar el problema hermenéutico, y la teología de Bultmann, cuyo exclusivo interés por la hermenéutica existencial parecía poner en peligro el propio discurso sobre la palabra de Dios, a la que, con su puntiforme concepción del *kerygma,* quitaba todo fundamento histórico.

La teología hermenéutica ha influido también en la teología católica. Los nuevos planteamientos hermenéuticos, filosóficos y teológicos son recibidos críticamente por la teología bíblica católica de lengua alemana a partir de 1964 (coincidiendo con la apertura cultural y ecuménica determinada por el concilio Vaticano II). Se pueden citar los trabajos de Rudolf Schnackenburg (1964)[77], que fue el primero en hincarle el diente a *Verdad y método;* o los de Heinrich Schlier (1964)[78], en quien, aun sin citarlos, influyen Heidegger, Bultmann, Fuchs y Ebeling, a los que Schlier hace «católicos»; o los de Franz Mussner (1966)[79], que asume en parte la terminología de la teología hermenéutica, y de Anton Vögtle (1966)[80], que ya en los años 1955-56 se había tomado en serio el programa bultmanniano de desmitificación.

Particularmente útil para la teología católica se reveló el concepto gadameriano de historia de los efectos o de las determinaciones *(Wirkungsgeschichte),* que se utilizó para subrayar cómo la interpretación bíblica no es una tarea solitaria, sino que se efectúa dentro de la tradición eclesial. El mismo concepto está desarrollando a la vez una función ecuménica, en cuanto que ambas confesiones no tienden a contraponerse, sino a colocarse como diversas tradiciones interpretativas (como diversos dialectos de la misma lengua cristiana, según la expresión de Ebeling) dentro de un horizonte más amplio: «Desde hace tiempo, tal horizonte ya no está delimitado en sentido confesional, sino que se dilata en una fusión de horizontes, ahora ya incontenible, en el católico, entendido en el sentido amplio del término»[81].

En el campo teológico, uno de los principales hechos de los decenios siguientes –también en correspondencia con el cambio del contexto filosófico, cultural y social– será el paso de una hermenéutica existencial o personalista, donde la teología se constituía en teoría de la existencia cristiana como existencia auténtica, a una hermenéutica política del evangelio y del hecho cristiano, donde la teología reflexiona en el más amplio contexto de la historia del mundo y se constituye en teoría de una praxis crítica y liberadora, como se ve en el giro político de la teología que se realizará en los años sesenta[82].

74. *Ibid.,* 204.
75. Cf. L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche,* Einaudi, Torino 1967. Cf. D. ANTISERI, *El problema del lenguaje religioso,* Cristiandad, Madrid 1976; F. KERR, *Theology after Wittgenstein,* Blackwell, Oxford 1986.
76. Cf. K.O. APEL, «Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens»: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 63 (1966) 49-87.
77. Cf. R. SCHNACKENBURG, «Zur Auslegung der Schrift in unserer Zeit»: *Bibel und Leben* 4 (1964) 220-236.

78. Cf. H. SCHLIER, «¿Qué es la interpretación de la Sagrada Escritura?, en *Problemas exegéticos fundamentales en el Nuevo Testamento,* Fax, Madrid 1970, 51-87.
79. Cf. F. MUSSNER, «Aufgaben und Ziele der biblischen Hermeneutik», en (AA.VV.) *Was heisst «Auslegung der Schrift»?,* Regensburg 1966, 7-28.
80. Cf. A. VÖGTLE, *«Was heisst «Auslegung der Schrift?»,* ibid., 29-83.
81. G. STACHEL, *Die neue Hermeneutik. Ein Überblick,* Kösel, München 1968, 83.
82. Cf. J. MOLTMANN, «Historia de la existencia e historia del mundo. Hacia una hermeneútica política del Evangelio», en *Esperanza y planificación del futuro,* Sígueme, Salamanca 1971, 215-244; E. SCHILLEBEECKX, *Interpretación de la fe,* Sígueme, Salamanca 1973, 159-237.

4
Teología de la cultura

En 1959, el teólogo germano-americano Paul Tillich (1886-1965), hacia el final de su intensa vida de estudioso, publicaba un libro singular, *Teología de la cultura,* que expresa a un tiempo la caracterización más apropiada de su modo de hacer teología y una perspectiva original en el contexto de la teología contemporánea.

En el preámbulo de la obra, escribía Tillich: «La finalidad de este libro viene indicada por el título: *Teología de la cultura.* Es, en síntesis, el mismo título que el de mi primera conferencia pública [...], titulada *Über die Idee einer Theologie der Kultur* [Sobre la idea de una teología de la cultura]. Después de cuarenta años, me siento muy feliz por poder retomar para este libro el título de aquella mi primera conferencia pública importante. Aunque haya enseñado durante la mayor parte de mi vida adulta la teología sistemática, el problema de la religión y de la cultura ha ocupado siempre el centro de mi interés. La mayor parte de mis escritos [...] tratan de definir el modo en que el cristianismo se refiere a la cultura secular»[1].

1. En la línea divisoria

Paul Tillich –personalidad poliédrica: filósofo, teólogo, escritor y predicador fascinante– esbozó el perfil de su vida en 1936, con ocasión de su cincuenta aniversario, que celebró en América, adonde había emigrado hacía poco, en un escrito autobiográfico titulado *On the Boundary* (En la línea divisoria).

Nacido en 1886 en la aldea prusiana de Starzeddel, cerca de Guben (provincia de Brandenburg, hoy Polonia, a pocos kilómetros de la frontera con Alemania), sigue los sucesivos traslados de su padre, pastor lu-

1. P. TILLICH, *Teología de la cultura,* Amorrortu Ediciones, Buenos Aires 1974, 11.

terano, hasta llegar a Berlín, donde inicia sus estudios universitarios, que proseguirá en Tübingen y en Halle (en la escuela de Martin Kähler), doctorándose en filosofía en Breslau en 1910, y licenciándose en teología en Halle en 1912, con dos comprometidas disertaciones sobre el pensamiento de Schelling.

En el frente franco-alemán, después de la batalla de Verdun de 1915, se despide del optimismo idealista (pero no del principio de identidad del idealismo, en virtud del cual subjetividad y objetividad se compenetran), y después de la revolución rusa de 1917, el hijo del pastor luterano, educado en los valores prusiano-burgueses, descubre el socialismo como contra-movimiento frente al espíritu de la sociedad burguesa, convirtiéndose en uno de los principales representantes del «socialismo religioso» e incluso en el guía intelectual del «círculo berlinés» de este movimiento, que iba consolidándose en Alemania y en Suiza[2]. En el ensayo *Cristianismo y socialismo* (1920) afirma: «"Cristianismo y socialismo" no es sólo un problema de análisis comparado de conceptos, sino una voluntad, una síntesis creadora, una inmersión en la inmensidad de espacios desconocidos»[3]. En esta línea político-religiosa, su escrito principal es *La decisión socialista,* de 1933, que será secuestrado por la policía y estará en el origen de su emigración a América.

En el año en que el pastor suizo Barth publica la primera edición de su comentario a la Epístola a los Romanos (1919), Tillich comienza su docencia en Berlín abordando el tema de la relación entre religión y cultura, que representará el hilo conductor de su reflexión. Después de haber ejercido la docencia en Marburg, Dresden y Leipzig, llega a Frankfurt am Main en 1929, como sucesor de Max Scheler en la cátedra de filosofía y sociología (en Frankfurt, bajo su dirección, Adorno obtendrá la habilitación con una tesis sobre Kierkegaard). Poco después de la ascensión de Hitler al poder, en abril de 1933, Tillich es el primer profesor universitario no judío en ser depurado; aconsejado por la lúcida inteligencia de su colega Horkheimer, emigra lo antes posible a América, adonde llega en noviembre de 1933 y donde en la primavera de 1934, a

2. Cf. A. PFEIFFER (ed.), *Religiöse Sozialisten* (Dokumente der Weltrevolution, Band 6), Walter Verlag, Olten-Freiburg im Breisgau 1976, 355 ss.; cf. también W. DERESCH (ed.), *La fede dei socialisti religiosi. Antologia di testi,* Jaca Book, Milano 1974.
3. P. TILLICH, «Christentum und Sozialismus», en *Christentum und soziale Gestaltung. Frühe Schriften zum Religiösen Sozialismus* (Gesammelte Werke II), Evangelische Verlagswerk, Stuttgart 1962, 29. El volumen recoge los escritos de Tillich del período del socialismo religioso (1919-1933) y concluye con la obra *Die sozialistische Entscheidung.*

los 48 años, y con su rudimentario inglés (que irá mejorando, aunque sin llegar nunca a perfeccionarlo), inicia su docencia en el Union Theological Seminary de Nueva York, para continuar, después de su jubilación, en la Harvard University de Boston, y en los últimos años de su vida en la Divinity School de Chicago, donde muere en 1965.

«La historia de la revelación, cuyo centro es Cristo –afirma en un discurso a los emigrantes–, comienza con una emigración»[4]. La división del camino biográfico, intelectual y espiritual de Paul Tillich en dos períodos –período alemán (1886-1933) y período americano (1933-1965)– viene dada por esta emigración. «En la línea divisoria», no es para Tillich un mero dato biográfico, sino también cultural y espiritual: estar en la línea divisoria no significa sólo estar entre dos continentes, «entre la tierra natal y la tierra extranjera», sino, a la vez, estar «entre dos mundos», «entre dos tiempos», estar «en tensión y en movimiento», pensar «no en monólogo, sino en diálogo»: «La línea divisoria es el mejor lugar para adquirir conocimiento»[5]. La teología de frontera de Tillich se evidencia sobre todo en la relación instituida por él entre religión y cultura secular y en el método de la correlación, constantemente practicado en la teología sistemática.

2. Entre religión y cultura

A la vuelta del frente, Tillich percibe que el problema teológico y cultural era el de sanar la discordia entre religión y cultura secular. Y a la solución de este problema dedica el joven profesor –como ya hemos recordado– su primera conferencia pública, pronunciada en Berlín en 1919, *Sobre la idea de una teología de la cultura,* que contiene ya un esbozo programático de sus reflexiones y que concluye con estas inspiradas palabras: «La teología, que desde hace unos doscientos años se encuentra en la desdichada pero necesaria situación de quien defiende una postura en definitiva insostenible y se ve forzado a ceder una posición tras otra, debe pasar nuevamente al ataque. [...] La teología vencerá, porque la religión, como dice Hegel, es el principio y el fin de todo, y es igualmente el medio que confiere vida, animación y espíritu a todo»[6].

4. Cit. en G. WEHR, *Paul Tillich in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten,* Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1979, 84.
5. P. TILLICH, *Sulla linea di confine,* Queriniana, Brescia 1969, 29.
6. P. TILLICH, «Über die Idee einer Theologie der Kultur» (1919), en *Die religiöse Substanz der Kultur. Schriften zur Theologie der Kultur* (Gesammelte Werke IX), Evangelische Verlagswerke, Stuttgart 1967, 13-31; aquí: 31.

La reflexión de Tillich afronta dos tareas: *a)* redefinir el concepto de religión, y en este sentido es decisivo su curso sobre *Filosofía de la religión* (1925); y *b)* mostrar la interdependencia entre religión y cultura, como hacen muchos de sus ensayos, los más representativos de los cuales se recogen en *Teología de la cultura* (1959). La teología de la cultura remite a la filosofía de la religión: esta última define el marco conceptual en el que se inserta la teología de la cultura.

La dimensión de la profundidad

Para Tillich, la religión es una dimensión necesaria de la vida espiritual del hombre. Es consciente de que se trata de una tesis contestada tanto por los teólogos como por los filósofos. Es contestada por los teólogos dialécticos, que oponen fe/revelación a religión: para ellos, el hombre es capaz de cultura, pero en referencia a Dios es sólo receptivo y, por tanto, incapaz de entrar por sí mismo en relación con Él. Y es contestada también por la crítica de la religión de la filosofía moderna, para la cual, por muchas razones, la religión es una creación transitoria del espíritu humano. Para nuestro teólogo, en cambio, la religión es una dimensión necesaria, pero no es una función especial, ni una actividad distinta, ni un aspecto particular de la vida espiritual, sino la dimensión de la profundidad de todas las funciones y actividades: «En esta situación, sin morada, sin el mínimo lugar en que establecerse, la religión comprende enseguida que no tiene necesidad de buscar una morada. En todas partes está en su casa, es decir, en la profundidad de todas las funciones de la vida espiritual del hombre. La religión es la dimensión de la profundidad de cada una de ellas. La religión es el aspecto de profundidad del espíritu humano en su totalidad»[7]. En particular –ejemplifica Tillich, en referencia a las principales funciones del espíritu–, la religión no cumple ni la función ética ni la función cognitiva ni la función estética, aunque sea afín tanto a la ética como al conocimiento o a la estética, pero sin identificarse en modo alguno con ellas, por cuanto que es la dimensión de profundidad de cada una de ellas y del espíritu humano en su totalidad. Como tal, la religión se manifiesta en el ámbito de la moral bajo la forma de la seriedad incondicionada de la exigencia moral; en el ámbito del conocimiento, bajo la forma de la búsqueda apasionada de la realidad última; en el ámbito de la estética, bajo la forma del deseo ilimitado de expresar el sentido último de las cosas: «La religión es la sustancia, el fundamento y la profundidad de la vida espiritual del hombre»[8]; por tanto, no se pueden separar el ámbito religioso y el secular, porque la religión no es un ámbito, un distrito particular, sino la dimensión de la profundidad: «Y es desde ahí desde donde puede dar sustancia, significado último, juicio y coraje creador a todas las funciones del espíritu humano»[9].

7. P. TILLICH, *Teología de la cultura*, 16.

La dimensión de la profundidad es una metáfora espacial y significa la instancia de los interrogantes fundamentales y del sentido último: «Ser religiosos significa interrogarse apasionadamente sobre el sentido de nuestra vida y estar abiertos a las respuestas, aunque éstas nos zarandeen profundamente»[10]. Ya en su primera conferencia pública de 1919 afirma Tillich: «La religión es la experiencia de lo incondicionado, y esto significa la experiencia de la realidad última [...]»[11]; en el curso sobre *Filosofía de la religión* (1925) sintetiza así el resultado esencial del análisis desarrollado: «[...] la religión no es una función junto a las demás, sino que es la orientación que sostiene todas las funciones del espíritu hacia lo incondicionado»[12]. La religión, pues, como dimensión de la profundidad, es la experiencia de lo incondicionado, es la orientación del espíritu hacia lo incondicionado.

Lo incondicionaado *(das Unbedingte)* es un término de origen kantiano que ha sido muy utilizado por la filosofía y la teología alemanas del primer cuarto de siglo y que es recogido por Tillich –como explica en su discusión con Barth– no como un «concepto sustitutivo» de Dios, sino como una «llave para abrir a uno mismo y a los demás la puerta que da acceso al *sanctissimum* del nombre de Dios, y de la que después se prescinde»[13]. Tillich es aún más preciso: «El término "incondicionado" indica el elemento de toda experiencia religiosa que la hace propiamente tal. Todo símbolo de lo divino expresa una exigencia incondicionada, como en el solemne mandamiento: "Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente". No se admite que pueda amarse a Dios de manera parcial, limitada y condicionada. El término "incondicionado", o el adjetivo sustantivado "lo incondicionado", son abstracciones que tie-

8. *Ibid.*, 17.
9. *Ibid.*, 18.
10. P. TILLICH, *Die verlorene Dimension. Not und Hoffnung unserer Zeit*, Furche Verlag, Hamburg 1962, 8.
11. P. TILLICH, «Über die Idee einer Theologie der Kultur», 18.
12. P. TILLICH, «Religionsphilosophie», en *Frühe Hauptwerke* (Gesammelte Werke I), Evangelische Verlagswerke, Stuttgart 1959, 295-264; aquí: 350.
13. P. TILLICH, «Antwort (Erwiderung auf den Artikel von Karl Barth: Von der Paradoxie des "positiven Paradoxes")», en *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung. Schriften zur Theologie I* (Gesammelte Werke VII), Evangelische Verlagwerke, Stuttgart 1962, 241.

nen su origen en las máximas bíblicas o en la gran literatura religiosa. Lo incondicionado es una cualidad, no un ser. Caracteriza lo que es nuestro interés último y, por tanto, incondicionado, sea que lo llamemos Dios, o el "Ser como tal", o el "Bien como tal", o el "Verdadero como tal", o de cualquier otra manera. Sería un grave error mirar al incondicionado como a un ser cuya existencia pueda ser discutida; quien habla de la "existencia de lo incondicionado" no ha comprendido en absoluto el significado de esta palabra. Lo incondicionado es una cualidad que se experimenta en el encuentro con la realidad, por ejemplo en el carácter absoluto de la voz de la conciencia, tanto lógica como moral»[14].

La religión tiene una doble polaridad: subjetiva y objetiva; es la experiencia (polaridad subjetiva) de lo incondicionado (polaridad objetiva); es la orientación del espíritu (polaridad subjetiva) hacia lo incondicionado (polaridad objetiva). Esta doble polaridad es presentada por Tillich con la expresión «interés último» *(ultimate concern)*. La religión es «el hecho de ser atrapados por un interés último»[15].

El interés último tiene una doble vertiente: subjetiva y objetiva. Ante todo, es el interés *último* del sujeto, que vuelve todos los otros intereses, intereses preliminares, carentes de significado último; es el interés *incondicionado* del sujeto en cuanto independiente de los condicionamientos de la experiencia concreta; es el interés *total* del sujeto, en cuanto que envuelve al sujeto en su totalidad espiritual. El término «interés» indica precisamente el carácter existencial de la experiencia religiosa, y es un término de origen kierkegaardiano: lo que es «último» suscita –según Kierkegaard– «pasión e interés infinitos». El interés, que es último en la vertiente subjetiva, es último también en la vertiente objetiva: es interés por la realidad última, por lo incondicionado, por lo absoluto, por lo infinito: es el interés en que se expresa, agustinianamente, la inquietud del corazón, que va en búsqueda de lo que trasciende la experiencia de lo relativo y lo transitorio. El interés último (o *ultimal*, como se traduciría mejor la expresión si no fuese un neologismo) expresa la ultimidad de la experiencia religiosa y, a la vez, la ultimidad del contenido de dicha experiencia. En un seminario de estudio sobre el significado de esta locución, Tillich precisa: «Esta [locución] indica, por un lado, *nuestro* estar "interesados de modo ultimal" *(ultimately concerned)* –el lado subjetivo– y, por otro, indica el *objeto* de nuestro interés ultimal, para el que, obviamente, no hay otra palabra que "lo ultimal"»[16].

14. P. TILLICH, «Kairos», en *L'era protestante*, Claudiana, Torino 1972, 61, nota 1.
15. P. TILLICH, *Teología sistemática* I, Sígueme, Salamanca 1981, 26-27; ID., *El nuevo ser*, Ariel, Barcelona 1973, 184-193; ID., *Dinámica de la fe*, La Aurora, Buenos Aires 1976, 7-35.
16. Cit. de «Ultimate Concern - Tillich in Dialogue» (London 1965), en T. MANFERDINI, *La filosofia della religione in Paul Tillich*, EDB, Bologna 1977, 10.

Tillich no acepta, pues, la posición barthiana y dialéctica que contrapone la fe y la revelación a la religión. Él distingue entre religión en sentido amplio y religión en sentido estricto[17]. La religión en sentido estricto o habitual –podría también decirse «en sentido sociológico»– se entiende como un sector particular de la vida humana y debe ser inexorablemente sometida a crítica; pero la religión en sentido amplio –es decir, en sentido rigurosamente filosófico– es «la sustancia, la base y la profundidad de la vida espiritual del hombre», o también, según una definición más existencial, es «el hecho de ser atrapados por un interés último».

En este sentido, el escrito de Tillich más antibarthiano es el curso que impartió en la Universidad de Virginia en 1951, publicado en 1955 con el título *Religión bíblica y la búsqueda de la realidad última*, donde se muestra que la instancia de lo incondicionado es común tanto a la religión bíblica (y se expresa en la fe teológica) como a la ontología (y se expresa como búsqueda de la realidad última). No se puede proceder por contraposiciones, sino por distinciones y por correlaciones: «No hay ninguna ontología de la salvación, pero el problema ontológico está implicado en el problema de la salvación. Plantearse el problema ontológico es una tarea necesaria. En *contra* de Pascal, yo afirmo: el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob y el Dios de los filósofos es el mismo Dios»[18].

El lenguaje religioso expresa la referencia a la realidad última. Tillich explica la naturaleza del lenguaje religioso mediante la distinción entre signo y símbolo. Ambos remiten más allá de sí mismos, precisamente a la realidad signada o simbolizada. Pero el signo permanece extraño a la realidad a la que remite: la luz roja que notifica la prohibición de seguir adelante es totalmente extraña a dicha prohibición, y está ligada a ella únicamente por convención. El símbolo, en cambio, participa de alguna manera de la realidad a la que remite: la bandera no es un simple signo, sino un símbolo de la nación, de modo que insultar a la bandera equivale a insultar a la nación. El signo es sólo informativo: indica una realidad extraña a él; el símbolo, en cambio, representa la realidad a la que remite, la desvela y participa de su poder. Los símbolos religiosos desvelan la dimensión profunda de la realidad y, por tanto, remiten a una realidad que trasciende toda realidad condicionada, haciendo posible la experiencia de la dimensión de la profundidad, la experiencia de lo incondicionado[19].

17. Para la confrontación, cf. J.P. GABUS, *Introduction à la théologie de la culture de Paul Tillich*, Presses Universitaires de France, Paris 1969, 38-49.
18. P. TILLICH, *Religione biblica e la ricerca della realtà ultima*, Editrice Esperienze, Fossano (s.f.), 133-134.
19. Cf. P. TILLICH, *Teología de la cultura*, 54-65.

La teoría de Tillich del simbolismo religioso se diferencia de la teoría del simbolismo de Ernst Cassirer, según la cual la realidad espiritual es esencialmente realidad simbólica, pero sin ninguna realidad en sí que sirva de referente (idealismo trascendental). Para Tillich, los símbolos religiosos se fundan en y remiten a lo incondicionado (realismo trascendente); él sostiene una teoría ontológica del símbolo que es afín a la teoría de la analogía, aunque no carece de ambigüedad[20]. La tarea de la teología consistirá en interpretar los símbolos religiosos de modo que las viejas palabras de los símbolos manifiesten toda su verdad revelativa en referencia a las preguntas que brotan de la existencia.

Por una cultura teónoma

En su escrito autobiográfico *En la línea divisoria,* dice Tillich: «Si a una persona que se hubiera sentido impresionada por los mosaicos de Ravenna, o por los frescos de la Capilla Sixtina, o por los retratos del último Rembrandt, se le preguntara si su experiencia había sido religiosa o cultural, a dicha persona le resultaría difícil responder. Podría ser correcto decir que esta experiencia es cultural en la forma y religiosa en la sustancia. Es cultural porque no está conectada con un acto ritual específico, pero es religiosa porque afecta al problema del Absoluto y de los límites de la existencia humana»[21]. Se expresa aquí de modo descriptivo la tesis central de la teología de la cultura de Tillich: «La religión en cuanto interés último es la sustancia que-da-sentido a la cultura, y la cultura es la totalidad de las formas a través de las cuales se expresa el interés básico de la religión. En suma, la religión es la sustancia de la cultura, y la cultura es la forma de la religión»[22]. Es la tesis de la teonomía de la cultura, que afirma la inmanencia recíproca entre religión y cultura.

Tillich introduce a este propósito tres conceptos: autonomía, heteronomía y teonomía, que interpretan de distinta manera el problema del *nomos,* es decir, de la ley de la vida y sus manifestaciones. La *autonomía* afirma que el hombre, en cuanto portador de la razón universal, es ley para sí mismo, es la fuente y la medida de su vida en todas sus expresiones. Una cultura es autónoma si sus expresiones siguen las leyes de la racionalidad inmanente, sin ninguna referencia a una dimensión última y a una instancia incondicionada. La *heteronomía* afirma que el hombre, en cuanto incapaz de actuar según la racionalidad universal, debe someterse a una ley extraña y superior a él. Una cultura es heterónoma si se somete a instancias eclesiásticas o políticas. La *teonomía* afirma que el hombre está bajo una ley superior que, sin embargo, no le es extraña; en este caso, «[...] la ley superior es al mismo tiempo la ley más profunda del hombre, radicada en ese terreno divino que es el terreno propio del hombre: la ley de la vida trasciende al hombre, aun siendo contemporáneamente su propia ley». De donde se sigue que una cultura teónoma «expresa en sus creaciones un interés último y un significado trascendente no como algo extraño, sino como su mismo fundamento espiritual»[23].

Una cultura autónoma es una cultura secularizada, desarraigada del fundamento y vacía de sentido; una cultura heterónoma es una cultura eclesiastizada o ideologizada y endurecida en sus contenidos; una cultura teónoma expresa, en la autonomía de sus formas, un contenido religioso que es fuente de creatividad y de significado. La religión como dimensión de profundidad es la base de la cultura, el principio que da significado último a todas las formas de la cultura; y la tarea de una teología de la cultura consiste en «descifrar el estilo de una cultura autónoma en todas sus expresiones características y encontrar su significado oculto»[24].

Tillich conecta el concepto de teonomía con lo que él llama «el principio protestante», que no se identifica con el protestantismo, aunque el protestantismo sea una especial encarnación histórica del mismo. El principio protestante es el principio de la protesta y de la crítica *(Kritik)* que, sin embargo, se hace principio de creación y de formación *(Gestaltung)* dentro de la historia. Este principio deriva de la doctrina de la justificación por la fe y excluye tanto la heteronomía que es incapaz de crítica, como la autonomía que excluye la fe y es incapaz de profundidad, y opera por la teonomía, donde creatividad y profundidad se mantienen juntas[25].

Tillich, además, relaciona el concepto de teonomía con el neotestamentario de *kairós.* El *kairós* –que se distingue del *kronos,* el tiempo formal, el tiempo puramente cuantitativo medido por el cronómetro– es el tiempo

20. Cf. P.J. Gabus, *Introduction à la théologie de la culture de Paul Tillich,* 110-131.
21. P. Tillich, *Sulla linea di confine,* 77.
22. P. Tillich, *Teología de la cultura,* 45.

23. P. Tillich, «Religione e cultura secolare», en *L'era protestante,* 83-94; aquí: 85.
24. *Ibid.,* 86.
25. Cf. P. Tillich, *L'era protestante* (1948), en particular los ensayos de la parte IV, 211-271. Cf. también *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung. Schriften zur Theologie I* (Gesammelte Werke VII), Evangelische Verlagwerke, Stuttgart 1962, que recoge los ensayos teológicos dedicados por Tillich al protestantismo.

justo, el tiempo cargado de tensión y rico de significado, el tiempo pleno y decisivo: «En su sentido *único* y universal, el *kairós* es para la fe cristiana el advenimiento de Jesucristo; en su sentido *general* y particular, para la filosofía de la historia, el *kairós* es todo giro decisivo de la historia en que lo eterno juzga y transforma lo temporal; en su significado *específico*, determinante para nuestra situación actual, el *kairós* es el advenimiento de una nueva teonomía sobre las ruinas de una cultura autónoma ya vacía y secularizada. [...] La historia proviene de períodos y procede hacia períodos de teonomía, es decir, edades en que lo condicionado está abierto a lo incondicionado, sin pretender ser ello mismo incondicionado»[26].

Tillich está convencido de que nuestro tiempo de crisis es uno de esos *kairói*, que nos permite esperar y solicitar una nueva cultura teónoma donde las formas culturales estén abiertas a la realidad última. Si se pierde la dimensión religiosa de la vida –advierte el teólogo predicador–, «se conmueven los cimientos»[27]. Por eso analizó en múltiples ensayos los más diversos ámbitos de la cultura (en la bibliografía de este teólogo se encuentra incluso un ensayo sobre la danza), en particular el ámbito artístico, filosófico, pedagógico, político y social; dialogó con hombres de ciencia (Einstein) y con la teología hebrea (Buber)[28]; y en los últimos años de su vida entró en contacto con las religiones no cristianas, practicando y anticipando una «teología del diálogo»[29].

3. Paul Tillich: «Teología sistemática» (1951-1963)

Tillich es un teólogo ensayista: «[...] discursos y ensayos son como taladradoras que perforan una roca jamás tocada; tratan de abrir una brecha, tal vez con éxito, tal vez en vano. Mis tentativas de poner en relación todos los ámbitos de la cultura con el centro religioso deberían servirse de este método»[30]. Pero el teólogo de los ensayos y los discursos ha recorrido también «la vía de la síntesis»[31] en una de las obras más completas de la teología de nuestro siglo, la *Teología sistemática* (1951-1963).

26. P. TILLICH, «Kairos», en *L'era protestante*, 61-80; aquí, 75.
27. Cf. la colección de sermones en P. TILLICH, *Se conmueven los cimientos de la tierra*, Ariel, Esplugues de Llobregat 1968.
28. Para ésta temática, cf. P. TILLICH, *Teología de la cultura*, en particular la parte II, que contiene las «Aplicaciones concretas», y la parte III, que contiene las «Confrontaciones culturales». Cf. además los textos recogidos en el volumen *Die religiöse Substanz der Kultur. Schriften zur Theologie der Kultur* (Gesammelte Werke IX).
29. Cf. P. TILLICH, *Il cristianesimo e le religioni*, Mursia, Milano 1971. ID., *El futuro de las religiones*, La Aurora, Buenos Aires 1976.
30. P. TILLICH, *La mia ricerca degli assoluti* (póstumo), Ubaldini, Roma 1968, 26.

El proyecto de una «teología sistemática» se remonta muy atrás. En una conferencia pronunciada en Tübingen en 1962, el viejo teólogo comenzaba con un recuerdo: «En este momento me acuerdo del verano de 1905, cuando yo era estudiante en Tübingen, vivía en la Kirchgasse 11 y abrigaba ya la idea de conquistar el mundo con un sistema de pensamiento. El que yo fuera a abordar en serio semejante empresa no pasaba por entonces de ser un simple sueño. Pero después, poco a poco, he tratado de hacer realidad ese sueño»[32].

La primera concreción de dicho sueño son las *72 Tesis* englobadas bajo el significativo título de *Teología sistemática* y que llevan fecha de diciembre de 1913. Según Marc Michel, que ha estudiado las *Tesis* en el contexto de toda la teología de Tillich, la *Teología sistemática* es «la realización del proyecto de 1913»[33]. En la vía de esta realización hay que situar la *Dogmática* profesada por Tillich en Marburg en 1925[34], pero el proyecto se verá plenamente realizado en el período americano, con los tres tomos de la *Teología sistemática* (I, 1951; II, 1957; III, 1963).

La *Teología sistemática* no pretende ser una *Summa* que trate explícitamente todos los problemas reales; sin embargo, supera el género literario del ensayo, que se centra en un solo problema, para afrontar orgánicamente ese abanico de problemas que acucian al hombre en su situación concreta y que exigen una respuesta. En ella no se practica una «teología de la huida», sino –según la terminología de la conferencia berlinesa de 1919– una «teología del ataque» *(Theologie des Angriffs)*, cuya estrategia es el método de la correlación, que el teólogo ilustra en su importante introducción general a la obra[35].

31. *Ibid.*, 20.
32. Citado por W. SCHÜSSLER, Introducción a P. TILLICH, *Dogmatik. Marburger Vorlesung von 1925*, Patmos, Düsseldorf 1986, 11.
33. M. MICHEL, *La théologie aux prises avec la culture. De Schleiermacher à Tillich*, Cerf, Paris 1982, 200ss. Para el texto bilingüe franco-alemán de las «72 Tesis», *ibid.*, 311-338.
34. Cf. nota 32.
35. Para el método de la correlación, cf. la amplia introducción a P. TILLICH, *Teología Sistemática* I, Sígueme, Salamanca 1981, 13-96. El problema se retoma en la breve introducción a *Teología sistemática* II, Sígueme, Salamanca 1981, 18-31. El tema ya había sido anticipado en P. TILLICH, «Das Problem der theologischen Methode» (1946), en *Korrelationen. Die Antworten der Religion auf Fragen der Zeit* (Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken IV), Evangelische Verlagswerk, Stuttgart 1975, 19-35.

Correlación

La reflexión teológica se desarrolla entre dos polos: la *verdad* del mensaje cristiano y la interpretación de esta verdad, que debe tener en cuenta la *situación* en que se encuentra el destinatario del mensaje mismo. La «situación» no hace referencia al estado psicológico o sociológico del destinatario, sino «a las formas científicas y artísticas, económicas, políticas y éticas en que se expresan sus [de los individuos y de los grupos] interpretaciones de la existencia»[36]. La «situación» es la «situación cultural» de los destinatarios del mensaje. La teología kerygmática (representada sobre todo por Barth) toma en consideración únicamente el mensaje (el *kerygma*), sin referencia al otro polo, que está representado por «todas las diversas formas culturales que expresan la interpretación de la existencia por parte del hombre moderno»[37]. De ahí nace el proyecto de Tillich de completar la teología kerygmática con una «teología apologética», es decir, con una «teología que-da-respuestas» *(answering theology):* «La teología apologética es una "teología que-da-respuestas". Responde a las preguntas implícitas en la "situación" con la fuerza del mensaje eterno y con los medios que le proporciona la situación a cuyas preguntas responde»[38].

La teología kerygmática afirma, pero sus afirmaciones no son respuestas y soluciones a problemas: enfatiza la diástasis, el contraste con la situación, mientras que la teología apologética busca la síntesis, utilizando el método de la correlación como instrumento para referir el mensaje a la situación. La teología, por tanto, procede en dos tiempos (y cada una de las cinco partes de la *Teología sistemática* se articula en dos secciones, que reflejan el ritmo binario de este planteamiento): *a)* análisis de la situación humana, utilizando los materiales de que se dispone en la autointerpretación creativa del hombre a través de las diversas formas culturales, con el fin de hacer que emerjan las preguntas; *b)* individuación de las respuestas en los hechos reveladores: las respuestas no se obtienen *de* la existencia, sino que se dicen *a* la existencia humana, no como afirmaciones abstractas y sin relación entre sí, sino como respuestas relacionadas con las preguntas que surgen de la misma.

La correlación instituye «una interdependencia entre dos factores independientes»[39]: las preguntas existenciales y las respuestas teológicas. Las preguntas existenciales surgen de la situación existencial del hombre. El hombre es la pregunta, no la respuesta: el hombre puede darse respuestas, pero éstas no serían una experiencia-de-revelación. Las respuestas teológicas hay que buscarlas en los hechos reveladores y deben ser formuladas como respuestas en relación a las preguntas existenciales. El «círculo teológico» en que se coloca el teólogo al hacer teología no es una circunferencia geométrica con un sólo centro, sino una elipse con dos centros: preguntas existenciales y respuestas teológicas. Esto lo ejemplifica Tillich haciendo referencia a la doctrina sobre Dios: «Dios es la respuesta a la pregunta implícita en la finitud humana. Esta respuesta no puede deducirse del análisis de la existencia. Sin embargo, si la noción de Dios aparece en teología sistemática en correlación con la amenaza del no-ser que va implicada en la existencia, a Dios deberíamos llamarle la potencia infinita del ser que resiste a la amenaza del no-ser. En teología clásica es el ser-mismo. Si la angustia se define como la conciencia de ser finitos, a Dios debemos llamarle el fundamento infinito del coraje. En teología clásica es la providencia universal. Si la noción de reino de Dios aparece en correlación con el enigma de nuestra existencia histórica, debemos llamarle el sentido, la plenitud y la unidad de la historia. De este modo obtenemos una interpretación de los símbolos tradicionales del cristianismo que salvaguarda el poder de esos símbolos y los abre a las preguntas elaboradas por nuestro presente análisis de la existencia humana»[40].

36. P. TILLICH, *Teología Sistemática* I, 15.
37. *Ibid.*, 18.
38. *Ibid.*, 18.
39. P. TILLICH, *Teología Sistemática* II, 27.

El método de la correlación sustituye a tres métodos inadecuados: el método supranaturalista, que considera el mensaje cristiano como una suma de verdades reveladas de lo alto (es el método de la neo-ortodoxia protestante); el método naturalista, que obtiene las respuestas a partir del estado natural del hombre (es el método de la teología humanista); y el método dualista, que primero construye una teología natural como una especie de subestructura, para construir sobre esta base una teología sobrenatural a modo de superestructura (es el método de la escolástica católica). Con el método de la correlación, la teología natural se convierte en el análisis de la existencia, y la teología sobrenatural es el complejo de las respuestas dadas a las preguntas implícitas en la existencia.

Es la práctica de este método lo que distingue a la *Teología sistemática* de Tillich de otras presentaciones globales de la verdad cristiana que se entienden prevalentemente como dogmática de la Iglesia, como *La Dogmática eclesial* (1932-1967) de Karl Barth, la *Dogmática* (1947-1960) de Emil Brunner, o *La verdad cristiana* (1947-1948) de Paul Althaus. En las cinco partes en que se divide la obra, el contenido de los

40. P. TILLICH, *Teología sistemática* I, 64.

tratados teológicos es retomado y desarrollado siempre en segunda instancia como un abanico de respuestas a una serie de preguntas, concretamente: *a)* la *revelación* como respuesta a la pregunta de la *razón; b) Dios* como respuesta a la pregunta sobre el *ser; c) Cristo* como respuesta a la pregunta sobre la alienación de la *existencia; d)* el *Espíritu* como respuesta a la pregunta sobre la ambigüedad de la *vida* individual y colectiva; *e)* el *Reino de Dios* como respuesta a la pregunta sobre el sentido de la *historia.*

La razón salvada

En la *primera* parte de la *Teología sistemática* se desarrolla la correlación entre *razón* y *revelación.* La razón, mientras no sea sólo razón técnica, sino razón ontológica que se interroga sobre el ser, remite a algo que la trasciende: en la esfera cognoscitiva, a la verdad en sí; en la esfera estética, a la belleza en sí; en la esfera jurídica, a la justicia en sí; en la esfera política, al amor en sí: «La revelación no destruye la razón, sino que es la razón la que suscita la cuestión de la revelación»[41]; «La razón no se opone a la revelación, sino que pregunta a la revelación en cuanto que ésta significa la reintegración de la razón»[42].

La razón humana es finita. Testigo no sospechoso de la finitud de la razón es Kant. Es interesante observar el acercamiento dialógico de Tillich a las expresiones culturales que estudia: mientras que una cierta apologética de la contraposición estaría dispuesta a imputar al criticismo kantiano su subjetivismo, el análisis de Tillich sabe percibir la pregunta que brota de la filosofía crítica de Kant, que concluye en la imposibilidad para la razón humana de acceder al ser en sí: «La doctrina [kantiana] de las categorías es una doctrina de la finitud humana»[43].

La razón es finita y ambigua: si se hace autónoma, pierde su profundidad; si se vuelve heterónoma, pierde su capacidad crítica: «La revelación supera el conflicto entre la autonomía y la heteronomía, restableciendo la unidad esencial de ambas»[44]. En virtud de la revelación, la razón conserva, en todas las formas de la creatividad humana, sustancia, profundidad y arraigo en el misterio, sin caer bajo el *Diktat* de autoridades extrañas, tanto eclesiales como políticas. La razón concreta, en virtud de la revelación, se vuelve razón teónoma, íntegra sin sumisiones, centrada sin desarraigos, autónoma y transparente al misterio, «razón salvada»[45].

41. *Ibid.,* 111.
42. *Ibid.,* 127.
43. *Ibid.,* 112, nota 8.
44. *Ibid.,* 194.

La potencia del ser

En la *segunda* parte de la *Teología sistemática* se desarrolla la correlación entre el *ser* y *Dios.* El hombre se plantea el problema del ser y experimenta la finitud como la amenaza del no-ser. La angustia ontológica es la conciencia de la finitud. Tillich analiza con finura, en correspondencia con las estructuras ontológicas, las diversas modalidades de la angustia de la finitud: angustia por la caída en el aislamiento o en la masificación, angustia por la caída en el caos informe, angustia por la caída en la arbitrariedad o en la pérdida de la libertad: «la finitud es la posibilidad de perder la propia estructura ontológica y, con ello, a uno mismo [...]. Ser finitos es estar amenazados»[46]. A partir de aquí no es posible, sin embargo, elaborar una vía metafísica del ser finito hacia Dios. De la teología natural, Tillich asume únicamente la instancia de análisis de la finitud humana, que no permite construir una prueba para demostrar la existencia de Dios, sino que únicamente consiente en elaborar una pregunta o, mejor, una serie de preguntas a las que responde la revelación: «"Dios" es la respuesta a la pregunta implícita en la finitud del hombre; Él es el nombre de lo que interesa en último término al hombre»[47].

Dios es «el ser en sí». Tillich recupera, en primera instancia, esta afirmación de la teología medieval y, en sustancia, los principales atributos de los tratados teológicos, utilizando la *analogia entis,* no como vía metafísica, sino sólo como método para hablar de Dios: «La *analogia entis* no es la propiedad de una problemática teología natural que trata de alcanzar el conocimiento de Dios arguyendo, a partir de lo finito, conclusiones sobre lo infinito. La *analogía entis* nos da la única justificación posible para hablar de Dios en general. Se basa en el hecho de que Dios debe ser entendido como el ser-mismo»[48].

Pero el atributo más peculiar que evidencia el método de la correlación es el de «potencia del ser» *(power of being, Macht des Seins):* Dios es la potencia del ser que resiste y vence al no-ser; es un poder santo y lleno de amor; es la respuesta a la búsqueda de un coraje que nos permi-

45. *Ibid.,* 203.
46. *Ibid.,* 261.
47. *Ibid.,* 273.
48. *Ibid.,* 308.

ta vencer la angustia de la finitud (Dios omnipotente), la negatividad de la transitoriedad temporal (Dios eterno), la inseguridad de las limitaciones espaciales (Dios omnipresente), la angustia de la duda y del absurdo (Dios omnisciente). En los discursos del teólogo reaparece frecuentemente el tema de la fe en Dios como fuente del «coraje de ser», a pesar de la amenaza del no-ser: «No son los argumentos, sino el coraje de ser, lo que revela la verdadera naturaleza del ser en sí»[49].

En su discurso teológico sobre Dios, Tillich sigue una vía que se mueve entre el naturalismo y el sobrenaturalismo. Para el naturalismo vale la fórmula *Deus sive natura:* Dios es concebido como *natura naturans,* como el principio inmanente que estructura el mundo, como la energía del mundo; pero así desaparece la distancia infinita entre Dios y el mundo. Para el sobrenaturalismo, Dios es concebido como el ser supremo, que está por encima de la cadena de los seres finitos; pero así desaparece la infinitud del infinito, en cuanto que existe el peligro de concebir el infinito como la parte terminal del finito. El autor de la *Teología sistemática* se sitúa –con referencia explícita a Agustín, Tomás, Lutero, Zwinglio, Calvino y Schleiermacher– en una tercera vía que concibe a Dios, más allá del naturalismo y del sobrenaturalismo, como el «ser-en-sí», como «el fundamento creador de todo lo que es», como «la potencia incondicionada e infinita del ser». Si para el naturalismo Dios está *en* el mundo, y para el sobrenaturalismo Dios está *sobre* el mundo, la *Teología sistemática* propone una idea *auto-trascendente* y *extática* de Dios, en el sentido de que el mundo finito se «auto-trasciende» en la infinitud del infinito y, consiguientemente, la mente humana es remitida, «extáticamente», más allá de su experiencia finita, a la experiencia del misterio y de lo santo.

La preocupación constante de Tillich no es «entificar» a Dios ni *en* el mundo ni *sobre* el mundo, sino desvelar, a partir de la experiencia y practicando el método de la correlación, el secreto, el misterio, la profundidad del mundo y de la vida. Tillich no recurre fácilmente a la palabra «Dios», porque puede resultar incomprensible para el no-creyente y puede ser mal entendida por el propio creyente, en el sentido de una «entificación» de Dios entre o sobre los demás entes.

En su intento de huir de esa «entificación», que compromete la trascendencia de Dios y lo hace incomprensible para el no-creyente, Tillich utiliza también fórmulas audaces, como cuando, en la inspirada conferencia *Coraje y trascendencia* (que forma parte del ciclo de conferen-

49 P. TILLICH, *The Courage to Be* (1952), traducido al español con un título inexacto: *El coraje de existir,* Laia, Barcelona 1973, 172.

cias englobadas bajo el célebre título *El coraje de ser*)[50], habla de la necesidad de trascender al Dios del teísmo –que sería aún un Dios objetivado, ser entre los seres, aunque el más eminente de todos ellos; parte de la totalidad, no el fundamento de ésta– para llegar a la trascendencia del «Dios por encima de Dios», que es la fuente del coraje de ser. En la *Teología sistemática,* el teólogo tiene buen cuidado de precisar, frente a las interpretaciones en sentido panteísta que habían suscitado las expresiones del conferenciante, que no se trata de una «afirmación dogmática», sino sólo «apologética», para explicar –a todos a quienes resulta insignificante la palabra «Dios» y, sin embargo, tienen el coraje de ser, a pesar de todas las ambigüedades de la vida– que la fuente de su coraje es la potencia del ser, de la que participan, y que es, en su trascendencia, el Dios por encima del Dios del teísmo, en el que no creen. El coraje de ser radica en la trascendencia, aunque no siempre quien tiene el coraje de ser se reconoce en el lenguaje religioso y teológico del teísmo[51]. Y, sin embargo, sigue habiendo imprecisiones lingüísticas y conceptuales que no exoneran del todo a Tillich de la sospecha de panteísmo, por el que el *esse absconditum* de Dios se identifica con el ser de las criaturas.

El Nuevo Ser

En la *tercera* parte –la parte central y más larga de la *Teología sistemática*– se desarrolla la correlación entre la *existencia* y *Cristo.* Según Tillich, la sustancia cristológica de la tradición debe ser mantenida, pero a la vez expresada de una nueva manera, según el método de la correlación, yendo más allá del método neo-ortodoxo, que repite en cristología la fórmula de Calcedonia, y más allá también del método liberal, que abandona el dogma, por cuanto que habría helenizado el mensaje cristiano original. Expresar de una nueva manera la sustancia de la fórmula de Calcedonia significa sustituir los conceptos estáticos de naturaleza humana y naturaleza divina por los conceptos relacionales, es decir, los que operan una correlación entre la pregunta que surge de la existencia alienada del hombre y la respuesta que constituye la figura de Jesús como el Cristo.

En la realidad histórica, el hombre se encuentra en estado de alienación del fundamento de su ser, de su propio ser y de los otros seres. La

50. P. TILLICH, «Valor y Trascendencia», en *El coraje de existir,* 149-180; en particular, 173-180.
51. Cf. las precisiones de Tillich en la introducción a la *Teología Sistemática* II, 27.

alienación no es una categoría bíblica, pero está implícita en muchas descripciones bíblicas relativas a la existencia humana caída y debe integrarse en la categoría de pecado, que expresa el carácter personal de la alienación frente al aspecto trágico y universal de la misma: «La condición del hombre es alienación, pero su alienación es pecado»[52].

Tillich, finísimo intérprete de la estructura y las figuras de la alienación y del pecado, encuentra en el existencialismo –asumido como corriente cultural que no incluye sólo a la filosofía existencial– un «aliado natural» del cristianismo, por su análisis de la existencia en términos de alienación: «Esta ayuda positiva no la ha prestado únicamente la filosofía existencial, sino también la psicología analítica, la literatura, la poesía, el drama y el arte. En todos estos ámbitos se ha acumulado un inmenso material que la teología puede organizar y de] que puede servirse cuando trata de presentar a Cristo como la respuesta a las preguntas implícitas en la existencia»[53].

El cristianismo propone el símbolo religioso de «Cristo» como camino de salvación. El título cristológico que sintetiza la sustancia del dogma y que constituye, según el método de la correlación, la respuesta resolutiva a la pregunta existencial del hombre alienado, es el de «Nuevo Ser» *(New Being),* temática a la que Tillich dedicó también un ciclo de sermones recogidos bajo el título *El Nuevo Ser* (1955)[54]. El cristianismo es el mensaje de la nueva creación, y en esta perspectiva paulina es donde se sitúa la reflexión de Tillich: la nueva creación ha aparecido en Jesús como el Cristo: él es el portador de una nueva realidad, él es el Nuevo Ser, que ha vencido la alienación existencial y confiere el poder de vencerla: «[...] El término "Nuevo Ser", cuando lo aplicamos a Jesús como el Cristo, indica el poder que, en él, vence la alienación existencial o, expresado en forma negativa, el poder de resistir a las fuerzas de la alienación. Experimentar el Nuevo Ser en Jesús como el Cristo significa experimentar el poder que, en él, ha vencido la alienación existencial en sí mismo y en cuantos participan en él»[55].

Y así como la alienación existencial lleva consigo la separación del fundamento del ser y, consiguientemente, del propio ser y de los otros seres, así también el poder del Nuevo Ser explica de triple manera su acción sanante y salvífica: «[...] el poder del Nuevo Ser brilla con un triple colorido: primero, y de manera decisiva, como la unidad inviolable

52. *Ibid.,* 69.
53. *Ibid.,* 45. Cf. también los ensayos contenidos en la parte II de la *Teología de la cultura.*
54. Cf. P. TILLICH, *El nuevo ser,* en particular 24-35.
55. P. TILLICH, *Teología sistemática* II, 168.

del centro de su ser con Dios; segundo, como la serenidad y la majestad de quien preserva esta unidad contra todos los ataques que provienen de la existencia alienada; y tercero, como el amor que se auto-abandona, que representa y actualiza el amor divino al asumir la autodestrucción existencial»[56].

La doctrina de Tillich del Nuevo Ser deriva de la doctrina paulina de la nueva creación, pero se expresa en el lenguaje de la ontología y de acuerdo con el registro de la concepción teológica expresada en la segunda parte de la *Teología sistemática,* que ha presentado a Dios como «la potencia del ser» que vence al no-ser. Tillich es consciente de que su formulación cristológica es afín a la formulada por Schleiermacher en su exposición sistemática de *La fe cristiana,* según la cual Jesús es la *Urbild,* la imagen originaria de lo que era el hombre antes de la caída, pero sostiene que su formulación es más completa, porque el Nuevo Ser no es sólo la *Urbild,* el hombre esencial, el hombre perfecto, ideal de la conciencia religiosa, sino el hombre nuevo, que realiza la unidad de la separación, el que participa en la existencia y vence su alienación.

Vida realizada

Barth inicia su teología con la doctrina trinitaria; Tillich, en cambio, concluye con ella su propia teología. En el sistema de Barth, «esta doctrina cae del cielo, del cielo de una irrelata autoridad bíblica y eclesiástica»[57]. Para el teólogo de la correlación, en cambio, a la pregunta existencial sobre la finitud se responde con la doctrina sobre Dios; a la pregunta existencial sobre la alienación se responde con la doctrina sobre Cristo; a la pregunta existencial sobre las ambigüedades de la vida se responde con la doctrina sobre el Espíritu Santo. La *cuarta* parte de la *Teología sistemática* contiene la pneumatología y la eclesiología.

Todas las criaturas buscan una realización plena y sin ambigüedades de sus propias potencialidades; pero es sólo en el hombre como portador del espíritu donde esta búsqueda se hace consciente, y es sólo por el don del Espíritu como el hombre ruede realizarse sin ambigüedades, aunque sea de manera fragmentaria y por anticipación. La «Presencia Espiritual»[58], que el don del Espíritu hace realidad, crea el Nuevo Ser tanto en la persona singular como en la humanidad histórica.

56. *Ibid.,* 184.
57. P. TILLICH, *Teología sistemática* III, Sígueme, Salamanca 1984, 346.
58. Sobre el tema, cf. también el sermón «La spirituale presenza», en *L'eterno presente,* Ubaldini, Roma 1968, 61-69.

La Iglesia es la «Comunidad Espiritual», es decir, la comunidad animada por el Espíritu. En ella se hace la experiencia de la «regeneración», es decir, de la participación en el Nuevo Ser; la experiencia de la «justificación», es decir, de ser aceptados por Dios a pesar de nuestra inaceptabilidad según los criterios de la ley[59]; la experiencia de la «santificación», es decir, de ser insertados en un proceso vital de trasformación real: «cada miembro de la Iglesia no es una personalidad religiosa, sino la representación anticipada de una nueva realidad, el Nuevo Ser como personalidad»[60].

La «Comunidad Espiritual», sin embargo, no se identifica con la Iglesia, aunque la Iglesia es la Comunidad Espiritual *manifiesta;* pero, por encima de ella y más amplia que ella, está la Comunidad Espiritual *latente:* el Espíritu está en acción en cualquier parte del mundo, en las religiones y en los movimientos sociales y culturales: «Ni siquiera el comunismo podría vivir si estuviese totalmente desprovisto de los elementos de la Comunidad Espiritual. Hasta el comunismo mundial está teleológicamente referido a la Comunidad Espiritual»[61]. Es por el don del Espíritu, en particular, como se superan las ambigüedades tanto de la cultura autónoma como de la cultura heterónoma en una cultura teónoma, por la cual las formas autónomas del proceso creativo mantienen su radicación en el fundamento trascendente que les da profundidad, unidad y significado: «La cultura teónoma esta determinada-por-el-Espíritu y dirigida-por-el-Espíritu, y el Espíritu da plena realización al espíritu [...]»[62].

El sentido de la historia

La *quinta* y última parte de la *Teología Sistemática* es una continuación de la cuarta parte y se pregunta por el sentido y el cumplimiento de la historia, estableciendo una correlación entre la historia y el Reino de Dios; en términos escolásticos, retoma, según el método de la correlación, la sustancia de la escatología.

¿Qué sentido tiene la historia? Más allá de las respuestas negativas –por las que la historia propiamente no tiene un sentido, como sucede con las religiones orientales, que se refugian en lo último– y de las respuestas positivas seculares –que individuan el sentido de la historia, iluminísticamente, en un progreso intra-histórico indefinido, o, marxianamente, en una sociedad intra-histórica sin clases–, el cristianismo propone el símbolo religioso del Reino de Dios, que tiene una dimensión histórica y una dimensión trans-histórica.

La manifestación del Reino en la historia se inscribe bajo el epígrafe de *Heilsgeschichte,* o historia de la salvación, aunque Tillich prefiera la expresión «manifestación del Reino de Dios en la historia» para evitar que la historia de la salvación se interprete como una especie de supra-historia. Las Iglesias como Comunidad Espiritual no pueden autocomprenderse como el reino de la salvación en contraposición a la historia del mundo; son instrumentos del Reino de Dios, fuerzas directrices del movimiento hacia la plenitud de la historia.

La vida eterna es la dimensión trascendente y trans-histórica del Reino de Dios, y Tillich la interpreta con la categoría de esencialización universal, según la cual el contenido positivo de la historia, liberado de sus distorsiones negativas y realizado plenamente en sus potencialidades, es ascendido a lo eterno. El movimiento del tiempo parte de lo eterno y desemboca, enriquecido con todo lo positivo madurado en el proceso temporal, en lo eterno: «Este símbolo podría llamarse –concluye Tillich en el último párrafo de la *Teología sistemática*– pan-enteísmo escatológico»[63].

59. Sobre la interpretación de Tillich de la justificación, cf. también la profunda meditación «Habéis sido aceptados», en *Se conmueven los cimientos de la tierra,* 145-153.
60. P. TILLICH, *Teología sistemática* III, 298.

4. Cristo y la cultura

En la obra del teólogo norteamericano Richard Niebuhr, *Christ and Culture* (1956)[64], se especifican cinco tipos fundamentales que expresan de diversos modos la relación entre cristianismo y cultura, tal como emergen de la historia del cristianismo: *a)* el primer tipo es expresado con la fórmula «Cristo *contra* la cultura», y expresa la contraposición radical y exasperada entre naturaleza y gracia: Tertuliano es el ejemplo típico de esta actitud; *b)* el segundo tipo es antitético del primero y se expresa con la fórmula «el Cristo *de la* cultura», en cuanto que tiende a armonizar los valores cristianos y los valores culturales: en esta línea se sitúan los gnósticos cristianos Abelardo y Albrecht Ritschl, con quien se inicia la corriente del protestantismo liberal, que Niebuhr prefiere de-

61. *Ibid.,* 193.
62. *Ibid.,* 305.
63. *Ibid.,* 504.
64. H.R. NIEBUHR, *Cristo y la cultura,* Península, Barcelona 1968.

nominar, en este contexto, «protestantismo cultural»; *c)* el tercer tipo busca una síntesis entre el radicalismo del primer tipo y las armonizaciones del segundo, presentando al «Cristo *por encima* de la cultura», según el axioma de que la gracia perfecciona la naturaleza: en esta tipología habría que incluir a Clemente de Alejandría y a Tomás de Aquino; *d)* otro tipo es el de la paradoja dualista, expresada con la fórmula «Cristo y la cultura *en paradoja*», según la cual no es posible ninguna síntesis entre Cristo y la cultura, dado que constituye el ámbito del pecado y de la corrupción; sin embargo, a pesar de que la condena de Dios caiga sobre la cultura, la autoridad divina nos ordena participar en ella: ésta sería la posición de Lutero y su doctrina de los dos reinos; *e)* el último tipo se expresa en la formula «Cristo *transformador* de la cultura», y subraya a la vez la discontinuidad entre cultura y gracia y la posibilidad de recuperación de aquélla por parte de ésta, que transforma y convierte la obra del hombre: en este tipo, que mantiene unidos el pesimismo respecto de las obras humanas y el optimismo que proviene de la gracia, entraría san Agustín. Según el teólogo católico Carl Armbruster[65], la síntesis de Tillich no entraría en ninguno de los cinco tipos propuestos y analizados por Richard Niebuhr, si bien muestra una afinidad tanto con el tercer tipo, que urge la necesidad de una síntesis entre cristianismo y cultura, como con el quinto tipo, por su aguda conciencia de las ambigüedades de la cultura, que exigen ser sanadas y superadas. La visión de Tillich constituye un tipo original, que Armbruster califica con la fórmula «el Cristo *profundidad* de la cultura», lo cual, en términos de filosofía de la religión, se expresa en la concepción de la religión como interés último; en términos de teología de la cultura, con la teoría de la teonomía de la cultura; y en términos de teología sistemática, con el método de la correlación.

El estudioso francés Marc Michel ha mostrado la «innegable afinidad»[66] existente entre la teología de Schleiermacher y la de Tillich, tanto desde el punto de vista fomal como estructural. Como el camino de Schleiermacher va desde los *Discursos sobre la religión* (1799) hasta la obra sistemática *La fe cristiana* (1821-1822), así también el camino de Tillich se mueve desde la *Teología de la cultura,* anticipada y practicada en múltiples ensayos, hasta la *Teología sistemática;* y la semejanza de ambos caminos evidencia la semejanza de la instancia apologética que estructura ambas teologías. En una carta, Schleiermacher se confía: «Lo que me espanta de nuestra teología es su exilio de la ciudadela, su

65. C.J. ARMBRUSTER, *El pensamiento de Paul Tillich,* Sal Terrae, Santander 1968, 275-300.
66. M. MICHEL, *La théologie aux prises avec la culture. De Schleiermacher à Tillich,* 26.

lejanía de la cultura contemporánea»[67]. En los *Discursos sobre la religión,* Schleiermacher se erige en abogado de la religión y, sobre la base de esta defensa de la religión, recobrada como sentimiento del Infinito, intenta, en la exposición sistemática de *La fe cristiana,* una nueva síntesis entre fe y cultura, entre teología y filosofía. En el fondo, Tillich, aunque casi nunca se refiere explícitamente a Schleiermacher, retoma en nuestro siglo el mismo proyecto de mediación y de síntesis entre fe y cultura, esbozado ya en sus juveniles *72 Tesis* de 1913, claramente enunciado en la conferencia de Berlín de 1919, preparado en las lecciones sobre *Filosofía de la religión* de 1925, y proseguido a través de sus múltiples escritos, cuya expresión fundamental son la *Teología de la cultura* y la *Teología sistemática.* Tanto Schleiermacher como Tillich se mueven entre neo-ortodoxia y racionalismo y tratan de abrir, con una estrategia de ataque, una nueva vía para sacar a la teología de su aislamiento; ambas son teologías «en pugna con la cultura»: es ésta una línea, tanto en el campo protestante como en el campo católico, que se anticipó a la que podríamos definir como «teología del diálogo».

67. *Ibid.,* 58.

5
Teología y modernidad

En un estudio sobre Bonhoeffer, Jürgen Moltmann caracterizaba la teología liberal de finales del siglo pasado y comienzos de éste con el título de un libro: «Pérdida del centro». La reacción de la teología dialéctica de los años veinte y treinta había representado la recuperación del centro: la palabra trascendente de Dios como tema de la teología. Pero, a la larga, no podía dejar de plantearse el problema de cómo recuperar, a partir del centro, el horizonte de la misión, la confrontación con la realidad secular, en una síntesis más compleja que fuese más allá de las contraposiciones de la teología dialéctica, retomando críticamente las instancias de la teología liberal. Con referencia a la situación de los años cincuenta, Moltmann escribía: «[...] nuestra situación podría hoy definirse como una peligrosa "Pérdida del horizonte", del horizonte de la realidad secular, histórica, espiritual. [...] Que el anuncio de la revelación no está referido a la realidad secular, resulta hoy aterradoramente evidente. El camino que conduce del centro a los horizontes aparece lleno de obstáculos. Y, sin embargo, no hay centro sin horizonte, no hay centro sin circunferencia y, hablando concretamente, no hay Cristo sin su regio señorío secular y corporal. [...] Pero ¿cómo conquistar esta amplitud de horizontes para la realeza de Cristo?»[1]. Es un problema que también habían intuido Barth y Bultmann: Barth, con el paso gradual de las contraposiciones de la dialéctica a la analogía de la fe y con el reconocimiento de la humanidad de Dios; Bultmann, con la interpretación existencial, por la que la palabra de Dios es clarificación de la existencia humana. La teología hermenéutica se mueve todavía en la línea de una teología de la palabra en la versión bultmanniana. Según la reconstrucción de Moltmann, fue Bonhoeffer quien asignó a la teología «el fascinante tema» de la recuperación del horizonte, que él mismo desarrollará en los años sesenta con el proyecto de una «teología de la esperanza».

1. J. MOLTMANN, «Die Wirklichkeit der Welt und Gottes Konkretes Gebot nach Dietrich Bonhoeffer», en *Die mündige Welt* III, Kaiser, München 1960, 42-67; aquí: 43.

El motivo central, con el que volver a anudar los hilos dispersos de la teología de Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), se expresa con agudeza en la fórmula de su carta desde la prisión de 8 de junio de 1944: «La cuestión es ésta: Cristo y el mundo mayor de edad». La vida y la reflexión de Bonhoeffer, fragmentaria e incompleta, representan un intento de especificar y buscar solución a este nudo de problemas.

1. Dietrich Bonhoeffer: teólogo, cristiano, hombre actual

Nacido en Breslau (Silesia), el 4 de febrero de 1906, el pequeño Dietrich se trasladó con toda su familia en 1912 a Berlín, en cuya universidad había obtenido el padre la primera cátedra de neurología y psiquiatría. Y Berlín habría de ser su ciudad, aunque Bonhoeffer ni nació ni murió en ella.

«Teólogo, cristiano, hombre actual»: así sintetizó Eberhard Bethge, en su gran *Biografía*[2] dedicada al amigo, las etapas y los rasgos de la personalidad de Bonhoeffer, en quien biografía y teología se sostienen y se entrelazan mutuamente como quizá en ningún otro teólogo de nuestro siglo. Bethge identifica dos «giros» en la vida de Bonhoeffer: el primero habría que situarlo en torno a 1931, y es el giro del teólogo al cristiano, en el sentido de que el teólogo académico se hace cristiano con un compromiso más directo en la vida de la iglesia; el segundo tiene lugar en torno a 1939, y es el giro del cristiano al hombre actual, en el sentido de que el cristiano se hace compañero de nuestro tiempo.

Miembro de una sólida familia burguesa de médicos y abogados, Bonhoeffer se decidió, en cambio, más por motivos culturales que eclesiales, a emprender los estudios teológicos, que realizó en las universidades de Tübingen y de Berlín, donde tuvo como maestro a von Harnack y donde obtuvo el doctorado en teología en 1927 con *Sanctorum Communio,* y la habilitación en 1930, con *Acto y ser.*

La disertación *Sanctorum Communio* de 1927, publicada en 1930, estudia la estructura comunitaria de la iglesia con la ayuda de las ciencias sociales: no se trata de una investigación sociológica, sino de una investigación dogmática realizada con la ayuda de las ciencias sociales, para percibir la realidad de la iglesia en su carácter empírico, en su concreta naturaleza social. Partiendo de esta doble perspectiva –teológica y

2. E. BETHGE, *Dietrich Bonhoeffer. Teólogo, cristiano, hombre actual,* Desclée de Brouwer, Bilbao 1970.

sociológica–, el joven Bonhoeffer se proponía superar, por una parte, el historicismo de Troeltsch, para quien la iglesia es una comunidad de personas observable desde el punto de vista sociológico, y, por otra, la posición dialéctica de Barth, para quien la iglesia es la comunidad de quienes acogen la palabra de Dios; la palabra de Dios, para Bonhoeffer, es acogida en una comunidad sociológica de personas.

La iglesia es a un tiempo esencial y visible: la iglesia esencial no existe si no es empíricamente; la iglesia es querida por Dios y, consiguientemente, es un fenómeno espiritual; pero, a la vez, está contaminada de carnalidad histórica y, por consiguiente, es un fenómeno sociológico; la iglesia es *freiwillige Kirche,* iglesia de voluntades libres que confiesan la fe; pero a la vez es *Volkskirche,* iglesia del pueblo y de la masa; la iglesia no es sólo «*Sanctorum Communio* en forma pura»[3], sino también «iglesia "visible", comunión de hombres en carne y cuerpo»[4]. Retomando libremente la fórmula hegeliana de las *Lecciones sobre filosofía de la religión,* Bonhoeffer define en varias ocasiones a la iglesia como «Cristo existiendo como comunidad»[5]. Para Bonhoeffer, la realidad empírica y sociológica de la iglesia no es descriptible con las categorías de sociedad e institución (como sucede en la eclesiología católica), sino sólo con las de comunidad y comunión: «la iglesia es estructura comunitaria *sui generis,* comunión del Espíritu, comunión de amor»[6].

El exordio de Bonhoeffer es, pues, eclesiológico, y la eclesiología tiende a absorber a la cristología; pero lo que se plantea en *Sanctorum Communio* es el problema de la comprensión sistemática de la iglesia *concreta.*

Si el tema de la tesis doctoral, *Sanctorum Communio,* es la realidad de la iglesia, el de su disertación para la habilitación en 1930, editada en 1931, *Acto y ser,* es la realidad de la revelación como presupuesto de la iglesia. La tesis defendida por Bonhoeffer es la siguiente: «La revelación [...] acaece en la comunidad»[7]. Es decir, la revelación *acaece:* es acto, acto de Dios que se revela, y acto del hombre, que en la fe acoge la palabra de Dios, como afirmaba Barth; pero, a la vez, la revelación acaece en la *comunidad:* oyente de la palabra no es sólo el individuo, sino la iglesia en su realidad comunitaria. Para Bonhoeffer, se trataba de superar tanto el actualismo de la posición barthiana –para quien la re-

3. D. BONHOEFFER, *Sociología de la Iglesia. Sanctorum Communio,* Sígueme, Salamanca 1969, 188.
4. *Ibid.,* 170.
5. *Ibid.,* 176.
6. *Ibid.,* 204.
7. D. BONHOEFFER, *Atto ed essere,* Queriniana, Brescia 1985, 125.

velación es únicamente acto y, como tal, acaece de vez en cuando– como el ontologismo de la ortodoxia protestante y del catolicismo, para quienes la revelación ha acaecido de una vez por todas y, como tal, es custodiada en el *depositum fidei* y «entificada» como doctrina.

Para Bonhoeffer, la revelación es a la vez algo ya acaecido y que, sin embargo, sigue sobreviniendo; es *acto* y *ser*. La revelación adviene en la concreción de la comunidad; no es o acto o ser, sino acto y ser: como ser, ha acaecido, y así queda asegurada su continuidad; como acto, sobreviene y acaece siempre de nuevo, y así se asegura su existencialidad; la revelación interpela siempre a la persona, pero a la vez crea comunidad. Por tanto, la revelación debe interpretarse en términos de acto y de ser, mediante el concepto de iglesia: «No se puede pensar la revelación si no es en relación al concepto de iglesia»[8].

Después de una estancia en el Union Theological Seminary de Nueva York, Bonhoeffer comienza en 1931 a enseñar como profesor invitado en su universidad de Berlín y a desarrollar a la vez una intensa actividad pastoral y ecuménica. Bethge sitúa en este punto el comienzo de una segunda fase de la vida de Bonhoeffer: el teólogo se hace cristiano, se hace intérprete directo de la existencia cristiana. Si el camino de Barth había llevado a éste de la actividad pastoral a la teología, el camino de Bonhoeffer sigue el recorrido inverso: de la cátedra universitaria a la actividad pastoral, en la que el teólogo acabará por comprometerse del todo. Bonhoeffer, que se había inscrito en la facultad de teología por motivos filosóficos y culturales, acabará haciendo teología por vocación eclesial.

Con el curso sobre *La esencia de la iglesia,* de 1931, cuyo título evocaba el de las célebres lecciones berlinesas de comienzos de siglo de su maestro Harnack, sobre *La esencia del cristianismo,* el joven docente retoma el tema eclesiológico de *Sanctorum Communio;* pero, si en *Sanctorum Communio* la eclesiología tendía a absorber a la cristología, en *La esencia de la iglesia* se subraya más explícitamente el fundamento cristológico de ésta.

El tema cristológico pasa a ocupar el primer plano en el curso sobre *Cristología* de 1933, donde Bonhoeffer plantea la pregunta acerca de quién es Jesucristo. Si los debates del cristianismo antiguo giraban en torno a la pregunta del *cómo (wie)* de la encarnación, es decir, cómo están unidas en Cristo la divinidad y la humanidad, y si la teología moderna, desde la Ilustración y Schleiermacher en adelante, se ha planteado la pregunta previa sobre el *que (dass),* es decir, sobre la posibilidad y «pensabilidad» del hecho de la encarnación, Bonhoeffer quiere

8. *Ibid.,* 122.

conducir la reflexión cristológica a su punto decisivo, haciéndose la pregunta acerca de *quién (wer)* es Jesucristo: «Esto significa que el problema cristológico es, por su propia naturaleza, de tipo ontológico. Su objetivo consiste en elaborar la estructura ontológica del quién, sin caer en el Scilla de la pregunta sobre el *cómo* ni en el Caribdis de la pregunta sobre el *que*»[9].

Bonhoeffer responde a la pregunta sobre el «quién» remontándose de la determinación de la presencia de Cristo a la determinación de su persona: «La comprensión de su presencia abre la comprensión de su persona»[10]. El ser de Cristo, ontológicamente y no sólo histórica y ónticamente, es «ser-*pro-me*» y está «por mí/por-nosotros» presente como palabra, como sacramento y como comunidad. En este «ser-*pro-me*», Cristo es mediador *(Mittler)* y está en el centro *(Mitte):* «Aquel que está presente en la Palabra, en el sacramento y en la comunidad de los fieles está en el centro de la existencia humana, de la historia y de la naturaleza. El estar-en-el-centro pertenece a la estructura de su persona»[11]. Cristo está en el centro de la existencia humana, en cuanto que está entre el hombre viejo y el hombre nuevo: él ofrece al hombre la justificación; Cristo está en el centro de la historia, en cuanto que está entre promesa y cumplimiento: en él la historia realiza su sentido; Cristo está en el centro de la creación, en cuanto que la naturaleza esclavizada encuentra en él el anuncio de su liberación. Cristo es, pues, mediador de la justificación para el hombre, de la reconciliación para la historia, de la liberación para la creación; y, como mediador, está en el centro[12].

El curso sobre *Cristología* no es sólo el último curso académico de Bonhoeffer, sino que es a la vez con el que concluye su reflexión académica: ya ha quedado puesto el fundamento de su múltiple actividad práctica y de su reflexión futura, que desarrollará el pensamiento central de la *Cristología* del «Cristo para nosotros» y del «Cristo como centro» en el pensamiento de los últimos apuntes, redactados en la cárcel, sobre «Cristo, el hombre para los demás».

Pero los escritos más característicos de este segundo período de la vida de Bonhoeffer –de 1931 a 1939– son el *Seguimiento* y la *Vida común,* que nacen al margen de los intereses académicos. Con el curso sobre *Cristología,* Bonhoeffer cierra prácticamente el breve paréntesis de su docencia universitaria (1931-1933), para ponerse exclusivamente al

9. D. BONHOEFFER, *Cristologia,* Queriniana, Brescia 1984, 12.
10. *Ibid.,* 21.
11. *Ibid.,* 42.
12. La edición anglo-americana de la *Cristología* de D. Bonhoeffer lleva como título *Christ the Center,* Collins - Harper and Row, London - New York 1966.

servicio de la iglesia confesante, es decir, de esa parte de la iglesia evangélica, no colaboracionista con el nacionalsocialismo, que se iba organizando también con estructuras propias. Bonhoeffer despliega en este período una intensa actividad pastoral y ecuménica, en particular como director de uno de los seminarios en que la iglesia confesante formaba a sus futuros pastores, y posteriormente, después de la clausura por parte de la Gestapo del Seminario de Finkenwalde (Stettin), como encargado para la Pomerania de mantener contactos entre los jóvenes estudiantes de teología dispersos por los diferentes vicariados. De su actividad como director del Seminario de Finkenwalde nació el *Seguimiento* de 1937, y de su actividad como director educativo en Pomerania nació la *Vida común* de 1939.

Con el *Seguimiento,* la cristología académica se hace cristología practica, en un intento de actualización que aparece ya en el *Preámbulo:* «¿Qué es lo que él [Jesús] quiere hoy de nosotros?»[13]. Bonhoeffer distingue entre «gracia barata» *(billige Gnade)* y «gracia cara» *(teuere Gnade):* la gracia barata es la gracia sin seguimiento; la gracia cara es la gracia que comporta el seguimiento *(Nachfolge):* «Ésta es cara porque llama al seguimiento, y es gracia porque llama al seguimiento de *Jesucristo*»[14]. La gracia barata no conoce la cruz; la gracia pone al discípulo bajo la cruz. La gracia barata es la gracia como *presupuesto,* que dispensa del seguimiento porque se presupone simplemente la voluntad salvífica de Dios; la gracia cara es la gracia como *resultado,* porque hace valer la exigencia de la vida cristiana que, en definitiva, resulta del seguimiento de Cristo.

En una carta de 1934 desde Londres –donde Bonhoeffer había ejercido la actividad pastoral inmediatamente después de haber abandonado la enseñanza universitaria–, el pastor-teólogo escribía: «El seguimiento de Cristo –quisiera saber qué es– no lo agota nuestro concepto de fe»[15]. La tesis central del *Seguimiento* es la siguiente: «Sólo quien cree obedece; y sólo quien obedece cree»[16]. «Sólo quien cree obedece»: la fe exige como consecuencia la obediencia (a la palabra de Dios). Pero a la vez, y dialécticamente, «sólo quien obedece cree»: la fe existe sólo en la obediencia y se sustancia en obediencia a la palabra de Dios. Jesús llama al seguimiento, y el seguimiento no es sólo fe, sino fe y

13. D. Bonhoeffer, *El precio de la gracia,* Sígueme, Salamanca 1968, 9.
14. *Ibid.,* 20.
15. D. Bonhoeffer, *Gli Scritti (1928-1944),* Queriniana, Brescia 1979, 388 (Carta a Erwin Sutz del 28 de abril de 1934). Se trata de una selección de los 6 volúmenes de E. Bethge (Hrsg.), *Gesammelte Schriften,* Kaiser, München 1958-1974.
16. D. Bonhoeffer, *El precio de la gracia,* 46

obediencia, obediencia y fe. Con acentos que evocan a Kierkegaard, sobre todo en el *Ejercicio de cristianismo,* Bonhoeffer recupera la complementariedad de Pablo, que subraya la gracia, y de Santiago, que subraya las buenas obras: «Gracia y acción deben mantenerse unidas. No hay fe sin buenas obras, como no hay obra buena sin fe»[17].

La *Vida común* de 1939 –la obra más leída de Bonhoeffer durante su vida, y todavía hoy la más difundida, sobre todo en el ámbito católico– se mueve sustancialmente dentro del marco conceptual de la «teología del seguimiento» y describe los elementos que caracterizan la vida, más aún, que jalonan la jornada del cristiano, que no vive en diáspora, sino en una comunidad espiritual de trabajo.

En los escritos del *último* período, la «teología del seguimiento» no conducirá ya a la vida regulada dentro de una comunidad, sino a la asunción de responsabilidades en la realidad abierta del mundo.

2. Ética de la responsabilidad

En la primavera de 1939, en vísperas del estallido de la guerra, el pastor Bonhoeffer se encuentra en los Estados Unidos por motivos ecuménicos y para una serie de conferencias. Su actividad ecuménica, que había adquirido dimensiones internacionales, podía ponerle personalmente a salvo de la tragedia que se cernía sobre Alemania y sobre Europa; pero su estancia en Norteamérica le parecía una huida de los acontecimientos, y Bonhoeffer decidió volver a Alemania, adonde llegó a finales de julio de 1939. Se inicia para Bonhoeffer un nuevo e intenso período, caracterizado, desde el punto de vista intelectual, por la redacción de la *Ética,* y desde el punto de vista militante, por el trabajo pastoral para la iglesia confesante y por la participación activa en la resistencia alemana y en la conspiración anti-hitleriana.

En *Acto y ser,* Bonhoeffer introduce una distinción, que después retomará constantemente, entre *actus directus* y *actus reflexus:* el *actus directus* es la fe y la vida; el *actus reflexus* es el pensamiento y la reflexión. La teología como *actus reflexus* presupone y remite al *actus directus* de la fe y de la vida. Según una formulación de *Resistencia y sumisión,* el pensamiento deberá ponerse cada vez más al servicio de la acción. La teología de Bonhoeffer es más una teología ética que una teología dogmática. De 1939/1940 hasta su arresto en abril de 1943,

17. *Ibid.,* 346.

trabajó en la redacción de una obra sistemática que dejó inacabada, pero de la que había indicado el plan y escogido el subtítulo, *Ensayo de una ética cristiana,* y que Bethge publicó póstumamente, en 1949, con el simple e incisivo título de *Ética.*

Para Bonhoeffer, la ética no puede ser una ética de los principios o de las normas, que primero haya que formular y fijar, y después aplicar y ahondar en la realidad. El objetivo de la ética no es un conocimiento del bien y del mal vertido en principios y normas (el fariseo es el hombre del conocimiento del bien y del mal), sino el discernimiento de la voluntad de Dios en orden a la acción concreta. La ética de los principios es abstracta y sin relación con la realidad: fija de una vez por todas lo que está bien y lo que está mal; la ética que guía a los cristianos es concreta y se pregunta por el mandamiento concreto de Dios «hoy», «aquí», «entre nosotros», «para nosotros» (son formulaciones recurrentes en la problemática bonhoefferiana). Por consiguiente, no se trata tanto de la ética abstracta de los principios, ya sea en la formulación racionalística kantiana o en la formulación metafísica de la ley natural, sino de la ética del mandamiento concreto de Dios.

El motivo de la ética concreta, que se contrapone a la ética abstracta de los principios, es retomado por Bonhoeffer en algunas variaciones que –teniendo presente la dinámica de los siete fragmentos principales de la *Ética,* que registran una progresiva ampliación de la «teología del seguimiento» a la temática del mundo secular– podríamos sintetizar en los puntos siguientes:

a) Ética como configuración. El punto de partida de la ética cristiana no es un principio o una norma, sino el hecho de la ya acaecida reconciliación del mundo con Dios en Cristo. El problema, pues, es el siguiente: ¿cómo toma forma Cristo en el mundo? Cristo no es el Maestro *(Lehrer),* sino el Formador *(Gestalter),* y la función ética consiste en ser formación *(Gestaltung),* con-formación/con-figuración *(Gleichgestaltung):* Cristo no nos presenta programas éticos o religiosos según los cuales estructurar el mundo, sino que con-figura consigo a la iglesia, y en la iglesia a los cristianos como humanidad nueva, para que a través de ellos advenga la con-figuración del mundo con Cristo. La ética no lleva a cabo un proceso de aplicación de principios, sino de con-formación/con-figuración con la figura de Cristo.

b) Dialéctica de último y penúltimo. La ética concreta no parte de principios, sino de la palabra de la justificación; es palabra última en dos sentidos: como palabra de gracia, es palabra insuperable; y, a la vez, suena a ruptura con el pasado. Realidad última *(das Letzte)* es, pues, la palabra de la justificación, la vida nueva en Cristo y la vida eterna; realidad penúltima *(das Vorletzte)* es la variopinta realidad del mundo y de las cosas existentes, la vida del hombre y los valores de humanidad y bondad que ésta expresa. La ética concreta plantea el problema de una relación articulada entre último y penúltimo en la vida del cristiano.

La solución del *radicalismo* ve sólo la realidad última y sacrifica a ella lo penúltimo; la solución del *compromiso* acaba sacrificando lo último a lo penúltimo. Bonhoeffer formula la necesidad de una solución que vaya más allá del radicalismo y del compromiso y que haga operativa, contra la desvalorización de lo penúltimo, la teología de la encarnación y, contra el «achatamiento» de lo último, la teología de la cruz y de la resurrección. Para Bonhoeffer –que retoma aquí un planteamiento ya esbozado en su importante conferencia de Berlín de 1932, *Venga tu Reino,* donde denunciaba tanto la unilateralidad del ser cristianos a costa de la tierra, refugiándose en una especie de retromundanidad *(Hinterweltertum),* como la unilateralidad del secularismo *(Säkularismus),* por el que se vive en el mundo sin referencia a Dios–, ni lo último niega lo penúltimo, sino que lo lleva a su consumación, ni lo penúltimo puede ignorar lo último, sino que remite a ello como a su plena realización: «La preparación de la vía del Señor incluye el respeto de las realidades penúltimas por amor a las realidades últimas venideras»[18]. A partir de esta dialéctica de último y penúltimo, Bonhoeffer recupera en la ética la noción de «natural», considerado como penúltimo, que la teología evangélica había abandonado en manos de la teología católica, sin aceptar, por lo demás, el planteamiento de la teología católica a propósito de la *theologia naturalis* y de la doctrina ética de la ley natural.

c) Teoría de los mandatos. La ética concreta no se pregunta por principios y normas, sino que plantea la pregunta sobre la voluntad de Dios, y específicamente sobre el mandamiento concreto de Dios, que nos afecta en la realidad del mundo. El principio ético prohíbe; el mandamiento de Dios permite vivir como hombres delante de Dios, por cuanto que «ordena la libertad»[19]. Para Bonhoeffer, es preciso superar un tipo de «pensamiento que piensa en dos espacios» *(das Denken in Zwei Räumen)*[20], que separa y contrapone espacio sagrado y espacio profano, espacio cristiano y espacio secular, espacio espiritual y espacio temporal. Separar el espacio del mundo del espacio de Cristo significa reducir la realidad de Cristo a realidad *parcial.* La concepción ética cristina no separa ni contrapone, sino que mantiene unidas la realidad de Dios y la realidad del mundo: «En Cristo, Dios ha amado al mundo y lo ha re-

18. D. BONHOEFFER, *Ética,* Ed. Estela, Barcelona 1968, 97.
19. *Ibid.,* 197.
20. *Ibid.,* 136.

conciliado consigo: he ahí el mensaje central del Nuevo Testamento»[21]. Entre los dos espacios no hay identidad, pero tampoco separación; lo que hay es unidad en la distinción, unidad en la realidad de Cristo, que Bonhoeffer define como «unidad polémica»[22].

¿Cómo acontece la relación entre Cristo y el mundo? En este punto Bonhoeffer introduce la teoría de los *mandatos,* que son concreciones del mandamiento de Dios en la realidad del mundo: «Entendemos por "mandatos" la tarea concreta señalada por Dios»[23]. Los mandatos no son principios éticos que haya que aplicar, ni son propiamente «ordenamientos de la creación» que permanezcan incluso después de la caída, notificando la voluntad de Dios, sino que son la articulación concreta de la voluntad de Dios en la variopinta realidad del mundo y de la historia. Los mandatos, según la oscilante catalogación de la *Ética,* son cuatro: el *trabajo* y la *cultura,* que crean valores; el *matrimonio* y la *familia,* que crean vidas; las *autoridades,* que conservan en orden las realidades creadas; y la *iglesia,* que concreta la realidad de Cristo en la predicación, en la disciplina y en la vida nueva. El «acontecimiento ético» acaece allí donde el señorío de Cristo se encuentra con el hombre en la realidad del mundo; viene determinado por el encuentro entre el señorío de Dios en el mandamiento y el hombre que se hace responsable. Jürgen Moltmann, que ha dedicado a la *Ética* bonhoefferiana uno de sus más penetrantes estudios, ha resaltado la referencia inmediata de todo mandato al señorío de Cristo, a la unidad cristológica de la realidad: «El misterio de su pluriformidad es la pluriformidad del señorío de Dios y de la totalidad de la realidad en Cristo»[24].

d) La vida ética como responsabilidad. El enunciado central de la *Ética* es el siguiente: «En Jesucristo, la realidad de Dios ha entrado en la realidad del mundo»[25]. Se trata de un «sí» al mundo: es el «sí» de la creación, de la reconciliación y de la redención, que comprende en sí el «no» del juicio: «Es un "sí" pronunciado sobre la creación, sobre el devenir, sobre el crecimiento, la floración, los frutos, sobre la salud y la felicidad, sobre la capacidad, el trabajo, el valor, el éxito, la grandeza y el honor; en suma, sobre el desarrollo de las fuerzas de la vida. Y es un "no" pronunciado sobre aquella negación del origen, esencia y objetivo de la vida, que es innata a todo aspecto de la existencia terrena [...]»[26]. La «unidad polémica» entre el «sí» y el «no» permite superar las falsas alternativas entre compromiso y radicalismo, entre secularismo y sectarismo, entre protestantismo liberal y monaquismo. La ética cristiana no es ni una ética vitalista, que vive sólo el «sí» al mundo, ni una ética de la renuncia, que vive sólo el «no», sino una ética de la responsabilidad, que vive la tensión, la unidad polémica entre el sí y el no: «La vida que encontramos en Jesucristo bajo la forma del "sí" y del "no" pronunciados sobre nuestra existencia, pide en respuesta una vida que acoja y unifique ese "sí" y ese "no". Llamamos "responsabilidad" al hecho de llevar una vida como la indicada, es decir, entendida como respuesta a la vida de Jesucristo (al "sí" y al "no" pronunciados sobre nosotros)»[27]. La vida ética es una vida vivida en la responsabilidad: «Responsabilidad significa, pues, el compromiso total de la vida»[28].

Analizando las estructuras de la vida responsable, Bonhoeffer la ve caracterizada por dos factores: por el vínculo con Dios y con el hombre y por la libertad personal.

El *vínculo* con Dios y con el hombre asume la forma de la representación y de la conformidad con la realidad. Aun el sujeto más aislado, que no tenga particulares responsabilidades para con otro o para con una comunidad o grupo, vive su vida como hombre y, por tanto, en *representación (Stellvertretung)* del ser-hombre, de la humanidad. Pero la representación alcanza su máxima intensidad en Cristo, que, como hijo de Dios, se hace hombre para vivir la representación de la humanidad. Si la figura de Cristo se caracteriza por la representación, de ello se sigue que también la vida ética del cristiano se caracteriza por la representación: responsabilidad es representación. Y a la vez, obrar responsablemente significa obrar en *conformidad con la realidad:* el hombre responsable no actúa en nombre de una ideología, no configura consigo la realidad, sino que se con-forma con la realidad del otro. La acción configurada con Cristo se con-forma con la realidad, se adhiere a los hechos, es acción concreta, responsablemente integrada en el mundo. La responsabilidad, vivida en la representación y en la conformidad con la realidad, puede también significar «la solidaridad con el pecado humano»[29], en el sentido de «asunción de la culpa». La conciencia ética cristiana no es una conciencia vinculada por principios, sino una con-

21. *Ibid.,* 142.
22. *Ibid.,* 138.
23. *Ibid.,* 202.
24. J. MOLTMANN, *Herrschaft Christi und soziale Wirklichkeit nach Dietrich Bonhoeffer,* Kaiser, München 1958, 56. Sobre la interpretación que Moltmann da de la ética bonhoefferiana, cf. R. GIBELLINI, *La teologia di Jürgen Moltmann,* Queriniana, Brescia 1975, 16-30.
25. D. BONHOEFFER, *Ética,* 136.
26. *Ibid.,* 153.
27. *Ibid.,* 155.
28. *Ibid.,* 155.
29. *Ibid.,* 167-168.

ciencia liberada por Cristo para la solidaridad con el otro. La responsabilidad, además, presupone y da contenido a la *libertad*, que se expresa en el riesgo de la decisión concreta.

La dinámica de la *Ética* bonhoefferiana, ya desde su primer esbozo, tiende a recuperar los amplios espacios del señorío de Cristo: «Cuanto más exclusivamente reconocemos y confesamos a Cristo como nuestro Señor, tanto más se nos desvela la inmensidad del ámbito de su señorío»[30]. Es una ampliación de horizontes que se produce progresivamente a través de las categorías y los pasos que hemos indicado, hasta la formulación de la vida cristiana como «ser para el mundo» *(für die Welt da sein)*[31] en los papeles sueltos que Bonhoeffer dejó sobre su mesa de trabajo en la Marienburger Allee, cuando fue arrestado por la Gestapo al mediodía del 5 de abril de 1943.

3. Cristianismo a-religioso en un mundo que ha llegado a su mayoría de edad

Bonhoeffer es uno de los poquísimos hombres de iglesia que se atrevieron, en la Alemania hitleriana, a implicarse directamente en la actividad política, valiéndose de los conocimientos de su familia y de los contactos internacionales debidos a su actividad ecuménica. Arrestado en abril de 1943 y encerrado en la cárcel berlinesa de Tegel, permanecerá allí durante 18 meses, hasta octubre de 1944, en que será transferido a la cárcel, mucho más rigurosa, de la Gestapo, para ser después internado en el campo de concentración de Buchenwald y ajusticiado por alta traición, en los últimos días del conflicto, en el campo de exterminio de Flossenbürg, en la alta Baviera, al amanecer del 9 de abril de 1945.

Desde la cárcel de Tegel, Bonhoeffer mantiene una intensa correspondencia con su novia, María von Wedemeyer, con sus padres y con su amigo Eberhard Bethge. Las cartas a su novia, que no se hicieron públicas hasta 1992, reflejan una inusual y conmovedora historia de amor; las cartas a sus padres y las cartas a su amigo fueron recogidas y editadas póstumamente por Bethge en 1951, con el título –que retoma un concepto derivado del breve trabajo de exégesis bíblica *Tentaciones*, de

30. *Ibid.*, 39.
31. E. BETHGE, Prefacio a la sexta edición revisada de *Etica*, Bompiani, Milano 1969, 9. (Cf. el original alemán: *Ethik*, Kaiser Verlag, München 1949, 16.

1938– de *Resistencia y sumisión*[32]. Si las *Cartas a los padres* son conmovedoras y serenas, las *Cartas al amigo*, sobre todo el *stock* de las últimas cartas, entre abril y agosto de 1944 –que podrían definirse como *Cartas teológicas* y que ofrecen, de manera fragmentaria, algunas líneas de un *Ensayo* que Bonhoeffer estaba escribiendo en la cárcel, *Balance del cristianismo*, cuyo manuscrito se perdió– son inquietantes y difíciles de descifrar, dada la radicalidad de los problemas planteados y de las soluciones propuestas o entrevistas.

El tema general de las últimas reflexiones bonhoefferianas se formula ya en la primera carta teológica, de 30.4.44: «Lo que incesantemente me preocupa es la cuestión de qué es el cristianismo o, también, quién es Cristo realmente hoy para nosotros»; y de manera más concisa se formula en la carta de 8.6.44: «La cuestión es ésta: Cristo y el mundo mayor de edad»; y hay todavía una tercera formulación en la carta de 30.6.44: «Deja que te formule de nuevo en pocas palabras el tema que me preocupa: la reivindicación por Jesucristo del mundo que ha alcanzado su edad adulta». En el intento de responder a esta cuestión, el prisionero de Tegel llega a la propuesta, hecha en diversas ocasiones, de un «cristianismo a-religioso en un mundo mayor de edad». Dos son, pues, los conceptos de este proyecto: el *mundo mayor de edad* como contexto de un *cristianismo a-religioso*.

El *mundo adulto (mündige Welt)*, o el *mundo que ha llegado a su mayoría de edad*, es un concepto, genéricamente, de origen kantiano; pero Ernst Feil[33] ha demostrado cómo, en la elaboración de este concepto, Bonhoeffer depende sobre todo de Dilthey, de quien deriva directamente el concepto y la descripción del proceso histórico que ha conducido a la mayoría de edad *(Mündigkeit)* del mundo moderno, que Bonhoeffer sintetiza en su carta de 16.7.44. Bonhoeffer acepta la legitimidad del proceso, pero entonces surge precisamente la cuestión: «Cristo y el mundo mayor de edad», es decir, la cuestión de cómo conjugar el proceso del mundo hacia su autonomía con la fe en Cristo. La originalidad de Bon-

32. D. BONHOEFFER, *L'ora della tentazione*, Queriniana, Brescia 1977, 121: «En la *tentación concreta* del cristiano, se trata siempre de distinguir la mano del diablo y la mano de Dios; se trata, pues, de *resistencia (Widerstand)* y de *sumisión (Unterwerfung)* en la proporción debida; es decir, la resistencia al diablo sólo es posible en la plena sumisión a la mano de Dios». El título de las cartas que escribe desde la prisión es *Widerstand und Ergebung* («Resistencia y sumisión»), de la que existen dos ediciones distintas. Por ello, en las diversas referencias que hagamos en el texto, no citaremos la página, sino la fecha de la carta en cuestión.
33. E. FEIL, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik - Christologie - Weltverständnis*, Kaiser-Grünewald, München-Mainz 1971, que sigue siendo la monografía más completa sobre la teología bonhoefferiana.

hoeffer no radica en la elaboración del concepto de «mundo adulto», ni siquiera en la reconstrucción histórica de dicho proceso –elementos derivados directamente de Dilthey–, sino en la formulación del problema teológico que de ello se deriva.

Frente al «mundo que ha llegado a su mayoría de edad» se pueden adoptar posturas que simplifican el problema: *a)* o prescindir de la fe cristiana, considerada como invalidada por la realidad de la época moderna (y en esta línea se mueve Dilthey, aun cuando encuentra refugio en una vaga religiosidad, «el nuevo evangelio del infinito mundo»); y *b)* o justamente lo contrario: negar la legitimidad de la época moderna dando un «salto mortal hacia atrás, hacia el medievo» (carta de 16.7.44), que es la postura de la apologética, sobre la que Bonhoeffer vuelve en diversas ocasiones, cuyos ataques al mundo adulto considera «en primer lugar, absurdos; en segundo lugar, decadentes; y en tercer lugar, no cristianos» (carta de 8.6.44). En ambos casos se suprime uno de los dos términos del problema: en el primer caso, la validez de la fe; en el segundo, la legitimidad de la época moderna.

Pero también frente al mundo adulto se pueden asumir posturas que no plantean correctamente el problema: *a)* o se instaura una especie de compromiso entre fe cristiana y mundo moderno que, en definitiva, conduce a una reducción de la fe (es la postura del protestantismo cultural y de la teología liberal); y *b)* o se exaspera la tensión hasta llegar a una contraposición, como sucede en el radicalismo de la teología dialéctica, sobre todo barthiana, que acaba en el actualismo de una fe sin historia y en el a-cosmismo de una fe sin mundo.

Bonhoeffer se sitúa más allá del compromiso y de la contraposición y afronta el problema de la confrontación de la fe cristiana con la nueva realidad del mundo que ha llegado a su mayoría de edad.

La nueva figura del *cristianismo a-religioso (nicht-religiöses Christentum)* se puede determinar tanto en sentido negativo como en sentido positivo.

1. En sentido *negativo,* el cristianismo a-religioso es un cristianismo que significa el fin de la religión y que, consiguientemente, prescinde de ella. Pero ¿qué es la religión?

Ya desde su primera carta teológica de 30.4.44, Bonhoeffer constata que «[...] ha pasado [...] el tiempo de la religión en general. Nos encaminamos hacia una época totalmente arreligiosa. Simplemente, los hombres, tal como de hecho son, ya no pueden seguir siendo religiosos». Del análisis que hace Bethge en la *Biografía* se deduce que para el último Bonhoeffer la religión conlleva siete elementos que, sin embargo, el análisis más riguroso de Ernst Feil reduce a tres elementos fundamentales: *a) metafísica:* una concepción de Dios y del mundo, según la cual Dios está más allá del mundo; *b) interioridad/subjetividad:* una concepción del hombre según la cual el sujeto humano vive, en su interioridad individualista no referida al mundo ni a la historia, la preocupación de su salvación individual; *c) parcialidad,* en cuanto que la religión reivindica para sí su propio espacio sectorial junto a otras expresiones y actividades del hombre en la realidad del mundo. Para Bonhoeffer, la religión es, pues, retro-mundanidad que pasa por encima del mundo y de la historia; es individualismo que se opone a la socialidad y a la comunidad; es parcialidad que se opone a la totalidad de la vida.

En esta crítica de la religión utiliza Bonhoeffer la crítica de la religión desarrollada por Barth, sobre todo en el período dialéctico; pero, mientras Barth funciona con un concepto teórico-sistemático de religión, por el que ésta se contrapone estructuralmente a la revelación, Bonhoeffer funciona con un concepto histórico-epocal *(geistesgeschichtlich)* de religión: ésta, tal como se expresa en la carta ya citada de 30.4.44, es «una forma expresiva del hombre, históricamente condicionada y transitoria»; «la forma occidental del cristianismo», «un hábito del cristianismo» que debe ser abandonado en un mundo que ha alcanzado la mayoría de edad. En síntesis, podríamos decir, explicitando y de un modo aproximativo, el cristianismo a-religioso, desde el punto de vista formal, es un cristianismo post-metafísico, post-individualista, post-burgués y post-occidental.

2. Pero ¿cuáles son, en *positivo* y en *concreto,* los rasgos con que Bonhoeffer presenta la figura del cristianismo a-religioso en un mundo que ha llegado a su mayoría de edad?

a) La nueva forma de cristianismo que hay que vivir y expresar en el contexto de un mundo que ha llegado a su mayoría de edad comporta, ante todo, un nuevo criterio hermenéutico que Bonhoeffer indica como «interpretación no-religiosa de los conceptos bíblicos», o «interpretación no-religiosa de los conceptos teológicos», o también «interpretación secular»[34]. Se trata de un concepto subordinado al de «cristianismo a-religioso»: indica un nuevo instrumento hermenéutico adecuado a la nueva figura del cristianismo a-religioso.

Bonhoeffer es un *Worttheologe,* un teólogo de la palabra, que, sin embargo, imputa a Barth un «positivismo de la revelación» por haber abandonado el terreno de la confrontación con el mundo y con la histo-

34. Sobre el tema, cf. en particular las cartas del 5.5.44 y del 8.6.44. Cf. también el gran artículo de G. EBELING, «L'interpretazione non-religiosa dei concetti biblici», en (R. Gibellini [ed.]) *Dossier-Bonhoeffer,* Queriniana, Brescia 1971, 57-150.

ria; y que acusa a Bultmann de no haber sido lo bastante radical con su programa de desmitificación, por cuanto que ésta se detiene únicamente en los conceptos que atañen al *Weltbild* neotestamentario. Para Bonhoeffer, no sólo son problemáticos los conceptos mitológicos, sino, más en general, los conceptos religiosos, es decir, los que han formado el tejido conceptual del fenómeno histórico de la religión. Si la teología de la revelación de Barth se preocupa poco de los problemas hermenéuticos, y si la desmitificación de Bultmann resulta ser una hermenéutica demediada, la interpretación no-religiosa o secular pretende ser una hermenéutica más global, pero, a la vez, no reductora de la fe (como acaba siendo la desmitificación).

Por lo demás, Bonhoeffer sintió la necesidad de retomar el concepto de «disciplina del arcano»[35] como concepto subordinado e integrador (un «contrapunto indispensable», según Bethge) del concepto de interpretación no-religiosa. En la iglesia antigua, la «disciplina del arcano» excluía a los extraños de la parte central del servicio divino; para Bonhoeffer, el retomar la «disciplina del arcano» no es para reconstruir un espacio «religioso», separado y contrapuesto al espacio secular, sino para proteger a la comunidad en la celebración de los misterios, de los que obtiene la fuerza para vivir en la secularidad. La «disciplina del arcano» no es una nueva forma de parcialización o de separación del mundo, sino que está en función del servicio al mundo, en función de una secularidad que no sea únicamente exterioridad. Por tanto, un cristianismo a-religioso sigue siendo un cristianismo con palabra, con culto, con sacramentos, con oración.

b) En concreto, la nueva figura del cristianismo a-religioso conlleva una re-concepción de Dios, de Cristo, de la iglesia y del ser cristiano, de la que Bonhoeffer nos ofrece sólo algunos elementos.

El cristianismo a-religioso significa el fin de la religión y de su «Dios», concebido como un «*deus ex machina* al que se pone en movimiento [...] para la aparente solución de problemas insolubles» (carta de 30.4.44), como «el tapa-agujeros de nuestras limitaciones» (carta de 25.5.44), como «hipótesis de trabajo» para cuestiones en las que el hombre ha aprendido a arreglárselas por su cuenta y como «tutor» de una realidad cuya plena responsabilidad ha sido asumida ya por el hombre mayor de edad (carta de 8.6.44). Se trata, según la paradójica fórmula de la carta de 16.7.44, de «vivir en el mundo *etsi Deus non daretur*», es decir, no con la hipótesis Dios, sino con la hipótesis de que Dios no existe; de «vivir ante Dios y con Dios, sin Dios», es decir, vivir ante el Dios de la revelación y con el Dios de Jesucristo, sin el «Dios» de la religión. El Dios de la religión es omnipotente y aplasta al hombre, entrando así en colisión con la ya conseguida autonomía del hombre; el Dios de Jesucristo es impotente en la cruz; pero, en su impotencia, da al hombre la fuerza de la vida. La religión parte de la debilidad y de la impotencia del hombre para llegar a la fuerza y a la omnipotencia de Dios, que espera al hombre en los confines de la vida, donde el hombre muestra sus límites; la revelación, en cambio, parte de la debilidad y la impotencia de Dios en el mundo, y lo muestra presente en el centro de la historia, en la cruz de Cristo. Nace de aquí un nuevo sentido de la trascendencia: Dios no está simplemente más allá; «Dios está más allá en el centro de nuestra vida» (carta de 30.4.44).

Y nace también una nueva relación positiva y constructiva con el mundo: la religión, con su Dios ultramundano, nos hace evadirnos y nos conduce, como acusa Nietzsche, a un retromundo; pero Jesús «llama a la vida» y a la «participación en el dolor de Dios en la realidad mundana» (carta de 18.7.44). Al desafío del proceso moderno a la autonomía del hombre responde Bonhoeffer trazando las líneas de una *theologia crucis;* la impotencia intramundana de Dios en la cruz de Cristo es vista como el *pendant* de la autonomía del hombre: Dios no se alza sobre la debilidad del hombre, sino que se revela en la impotencia de la cruz, en el centro de la realidad secular, y llama a la vida y a la participación en el dolor de Dios en la historia.

En la visión de una nueva figura del cristianismo, todo el pensamiento de Bonhoeffer se pone en movimiento. La figura de Cristo –que el curso de *Cristología* de 1933 había definido con la estructura de «estar-en-el-centro»– se describe ahora, en el *Esquema para un ensayo*[36], con la estructura del «ser-para-los-demás» *(für-Andere-da-sein).* Jesús es el hombre para los demás: «Este título –comenta Bethge[37]– contiene un impulso ético, impide la fuga religiosa del mundo, el predominio clerical, y exalta a Jesús con una expresión saturada de vida vivida. Es a un tiempo confesión, himno, oración e interpretación». También la iglesia –como se expresa Bonhoeffer en el ya citado *Esquema para un ensayo*– «es iglesia sólo si y en cuanto que existe para los demás»; y también la vida del cristiano consiste en «existir para los demás»[38].

35. Cf. en particular las cartas del 30.4.44 y del 5.5.44. Cf. también G. MEUSS, «Arkandisziplin und Weltlichkeit bei Dietrich Bonhoeffer», en *Die mündige Welt* III, Kaiser, München 1960, 68-115.

36. Cf. D. BONHOEFFER, «Esbozo de un trabajo», en *Resistencia y sumisión,* Sígueme, Salamanca 1983, 265-267.

37. E. BETHGE, *Dietrich Bonhoeffer. Teólogo, cristiano. hombre actual,* 1.195-1.196.

38. E. FEIL (en *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers*), en su intento de descifrar la figura del «cristianismo a-religioso», subraya también la atención que siempre prestó

Bonhoeffer, alumno de Harnack, pero discípulo teológico de Barth (sobre todo del Barth del período dialéctico), es un teólogo post-dialéctico, en el sentido de que, a partir de la palabra de Dios como tema de la teología –instancia fuertemente resaltada por la teología dialéctica–, no abandona, sin embargo, el terreno de la historia –instancia resaltada por la teología liberal–, sino que asume la confrontación de la fe cristiana con los problemas planteados por la modernidad. Lo reconoce el propio Bonhoeffer en una de sus últimas cartas desde la prisión (3.8.44): «La iglesia debe salir de su estancamiento. Hemos de respirar de nuevo el aire libre de la confrontación intelectual con el mundo. Incluso hemos de arriesgarnos a decir cosas impugnables, si así logramos que sean debatidas las cuestiones de importancia vital. Como teólogo "moderno", que aún lleva en sí la herencia de la teología liberal, me siento obligado a abordar estas cuestiones. Entre los más jóvenes no habrá muchos que reúnan ambas tendencias». En esta confrontación, su propuesta –bajo el enigmático epígrafe de «cristianismo a-religioso en un mundo que ha alcanzado su mayoría de edad»– no es tan radical como interpreta (y simplifica) la teología radical, sino que se mueve –a pesar de la fragmentariedad del género epistolar, de la parcialidad de los análisis y de la ambigüedad y «contestabilidad» de las formulaciones– en la dirección de un cristianismo que hay que *re-interpretar* para el hombre de la modernidad; un cristianismo no de la huida, sino de la *fidelidad* al mundo; un cristianismo que hay que vivir en la *responsabilidad,* en la *participación* y en la *solidaridad;* un cristianismo *universal* en proceso de des-occidentalización, que pasa a otros pueblos y se hace capaz de nuevas palabras y nuevas acciones.

Bonhoeffer al proceso de des-occidentalización del cristianismo; entre los textos citados, merece particular mención este pasaje de una interesantísima carta de 1931 a su compañero de universidad, Rössler, donde el joven profesor Bonhoeffer se interesaba por el futuro del cristianismo y, entre otras cosas, se preguntaba: «Tal vez nuestra época haya llegado ya a su fin, y el evangelio haya sido confiado a otro pueblo, para ser quizá predicado con palabras y obras totalmente distintas» (*Gli Scritti 1928-1944,* 134).

6
Teología de la secularización

El término «secularización» puede entenderse en un doble sentido: jurídico y cultural. En el sentido *jurídico,* significa el paso de una persona del estado clerical al estado secular, o el paso de bienes eclesiásticos a propiedad secular: en esta acepción, dos etapas significativas de la formación del concepto son, por una parte, las negociaciones para la paz de Westfalia (1648), que ponía fin a las guerras de religión y regulaba la cuestión de los bienes eclesiásticos; por otra, la confiscación e incautación de los bienes eclesiásticos en tiempos de la Revolución Francesa y en la época napoleónica.

El significado *cultural* del concepto es más tardío y sólo se formará hacia finales del siglo XIX y comienzos del XX, para indicar el proceso de emancipación de la vida cultural (política, ciencia, economía, literatura, filosofía, arte y costumbres) respecto de la tutela eclesiástica. En su acepción cultural, el término aparece esporádicamente en Wilhelm Dilthey y en Max Weber, que habla también de «desencanto del mundo» *(Entzauberung der Welt),* en referencia al proceso de racionalización y modernización; y más frecuentemente aparece en Ernst Troeltsch, que lo usa para expresar, de un lado, el progresivo distanciamiento de la cultura eclesiástica medieval por parte de ciertos ámbitos vitales y, de otro, la permanencia de impulsos cristianos en el nuevo contexto social y espiritual de la Modernidad. Pero sólo a partir de 1945 el concepto «secularización» se convierte en un concepto interpretativo global de la formación de la Modernidad.

En esta acepción cultural, el término «secularización» indica, por una parte, el proceso de emancipación del mundo moderno respecto de la tutela del cristianismo y de la iglesia (momento de la *discontinuidad*); pero, por otra, remite a la aportación hecha por el cristianismo a la formación del mundo moderno y a la permanencia de impulsos cristianos en la sociedad moderna (momento de la *continuidad*). Esta ambivalencia de discontinuidad y continuidad entre cristianismo y mundo moderno había sido advertida por Troeltsch, como se ve en este lúcido texto, que hay que inscribir en los comienzos del debate sobre la secularización: «Los cristianos deben aprender a considerarlo [el mundo moderno] como nacido precisamente

del cristianismo y amamantado por él; y sus enemigos deben darse cuenta de que, aunque sea posible prescindir del cristianismo en momentos puntuales, no es posible dejarlo al margen de la totalidad (inexistente) del mundo moderno»[1].

Con el tema de la secularización no se evoca tan sólo una cuestión teológica sectorial, sino la cuestión global del lugar que la fe cristiana, el cristianismo y la iglesia ocupan en la sociedad moderna. Bonhoeffer, que en sus análisis de la formación del mundo moderno depende de Dilthey, utiliza la categoría de «mundo mayor de edad» *(mündige Welt),* y muy raramente la de «secularización». Es el teólogo evangélico Friedrich Gogarten el primero, a comienzos de los años cincuenta, en asumir el fenómeno epocal de la secularización como tema de la teología; y en los años sesenta el teólogo católico Johann Baptist Metz asume y supera la «tesis de la secularización», primero en el contexto de una «teología del mundo», y después en el contexto de la «teología política».

Vamos a examinar en este capítulo el surgimiento y desarrollo del debate teológico sobre la secularización.

1. Friedrich Gogarten: la secularización como tema de la teología

En la introducción de su estudio sobre Gogarten escribe Giorgio Penzo: «Si tiene razón Heidegger cuando observa que todo auténtico pensador es conducido en el curso de su investigación por un único pensamiento, es fácil constatar que, por lo que se refiere a Gogarten, tal pensamiento está representado por el tema de la secularización»[2]. Y el estudioso holandés Nijk constata en su estudio histórico-sistemático sobre la *Secularización* que sobre este tema nada esencial ha sido añadido después de lo dicho por Gogarten[3].

1. U. RUH, «Secularización», en (AA.VV) *Fe cristiana y Sociedad moderna,* Ediciones SM, Madrid 1990, 141.
2. G. PENZO, *Friedrich Gogarten. Il problema di Dio tra storicismo ed esistenzialismo,* Città Nuova, Roma 1981,9.
3. A.J. NIJK, *Secolarizzazione,* Queriniana, Brescia 1973, 98.

De la teología dialéctica a la confrontación con el mundo moderno

En la actividad teológica de Friedrich Gogarten (1887-1967) suele distinguirse entre un *primer* Gogarten (1914-1937) y un *segundo* Gogarten (1948-1967), separados por más de un decenio (1937-1948) de un silencio casi total, debido a la enfermedad, pero también a una profunda crisis existencial originada por su adhesión, aunque por poco tiempo, al nacionalsocialismo.

Discípulo de Harnack en la universidad de Berlín, y de Troeltsch en la universidad de Heidelberg, Gogarten inicia su actividad de teólogo con un estudio sobre *Fichte como pensador religioso* (1914), donde su atención se centra en la experiencia religiosa que se funda en el misterio de Dios, de donde brota un nuevo modo de ver la realidad y un actuar que no es sólo ético, sino también participación en la acción creadora de Dios.

Gogarten, que en aquel tiempo era pastor en una aldea de la Turingia, participó en septiembre de 1919 en la Conferencia religioso-social de Tambach, donde Barth tuvo su intervención sobre *El cristiano en la sociedad,* que representa uno de los textos teológicos con que se iniciaba el nuevo curso de la teología dialéctica, que registrará desde el principio la entusiasta y activa participación del pastor de Stenzeldorf. En el desabrido artículo de 1920 titulado *Entre los tiempos*[4] –que resonó en los ambientes teológicos como un grito de batalla y que se convertirá en el título de la nueva revista de los teólogos dialécticos, *Zwischen den Zeiten*–, Gogarten diagnosticaba con lucidez el cambio espiritual en curso: «El destino de nuestra generación es encontrarse entre los tiempos. Jamás hemos pertenecido al tiempo que hoy toca a su fin». Y dirigiéndose a los representantes del protestantismo liberal, que habían sido los maestros de la nueva generación, constataba con amargura el extraño carácter de su teología, que enseñaba «muchas cosas instructivas e interesantes, ciertamente, pero nada que fuese digno de esta Palabra». Y con intuición segura anunciaba el inicio de un nuevo rumbo: «Nosotros no pertenecíamos a vuestro tiempo. [...] Ahora vemos cómo vuestro mundo se encamina a la ruina. [...] No podríais pretender de nosotros que nos sublevemos contra este declive. En realidad, nos habéis enseñado a comprenderlo. Ahora estamos contentos de dicho declive, porque no se vive a gusto entre cadáveres. [...] Al fin, ha quedado libre el espacio para la pregunta sobre Dios. Los tiempos se han distanciado

4. F. GOGARTEN, «Fra i tempi», en (J. Moltmann [ed.]) *Le origini della teologia dialettica,* Queriniana, Brescia 1976, 502-508.

unos de otros, y ahora el tiempo está en silencio. [...] Mientras tanto, nos encontramos entre los tiempos».

La decisión religiosa, de 1921, es la primera obra del período dialéctico, y en ella recoge Gogarten diversas intervenciones, incluida la célebre conferencia programática que el pastor de Stenzeldorf pronunció en el castillo de Wartburg, en 1920, sobre *La crisis de nuestra cultura.* Si en un tiempo que «está experimentando un desbarajuste del que la guerra no fue más que un leve presentimiento»[5] la crisis de la cultura involucra también a la religión en su carácter de alma de dicha cultura, entonces significa que la religión se había perdido en la cultura. La religión, en cambio, debe ser crisis de toda cultura. La crisis de la cultura no puede ser la crisis de la Palabra, que jamás podrá identificarse con ninguna cultura. La intervención de Gogarten iba en el sentido de una recuperación de la Palabra, que la crisis cultural que estaba viviendo Europa hacía aún más evidente y urgente.

Pero la obra más importante de Gogarten en el período dialéctico es *Creer en Dios trino,* de 1926 (en 1925 el pastor había iniciado su docencia en la universidad de Jena), que lleva como subtítulo *Una investigación sobre fe e historia:* creer en la Trinidad significa superar el dualismo del pensamiento griego –para el que la historia es simple parábola de una esencia intemporal–, acoger el mundo como creación de Dios y pensar y obrar «con conciencia histórica», en la responsabilidad y en la decisión. De este modo, va esbozándose un alejamiento del planteamiento de Barth y va apareciendo la exigencia de una antropología teológica que es expresamente postulada en el título mismo del artículo *El problema de una antropología teológica,* de 1929: el discurso sobre el Dios de la revelación comporta el discurso sobre el hombre al que Dios se revela. Al avanzar en esta temática, Gogarten repropone, dentro del nuevo planteamiento de la teología dialéctica, una demanda concreta de la teología liberal, asumiendo además ciertos temas derivados del personalismo filosófico de Ferdinand Ebner, Martin Buber y Eberhard Grisebach.

La confrontación entre fe e historia lleva a Gogarten al tema éticopolítico. Mientras que el interés de Barth se orientaba al proyecto de una *Dogmática* (en 1927 salía el primer volumen de la *Dogmática cristiana,* y cinco años más tarde, en 1932, se iniciaba la *Dogmática eclesial,* que le ocupará el resto de su vida), Gogarten desciende cada vez más al terreno de la historia y centra su reflexión teológica en problemas concretos de ética, en particular el problema de la autoridad en la organización social, sin la cual el mundo se encaminaría hacia el caos.

5. F. GOGARTEN, «La crisi della nostra cultura», en *ibid.,* 509-530; aquí: 509.

Ya en un ensayo de 1921, con el título emblemático de *Gemeinschaft oder Gemeinde?*[6], Gogarten constataba: «[...] toda forma de vida asociada de los hombres, desde el estado hasta la iglesia, desde la escuela hasta la familia, que antes tenía un valor absolutamente indudable, hoy se ve sacudida desde sus mismos cimientos»; e introducía la distinción entre «comunidad de tipo individualista» *(Gemeinschaft)* y «comunidad de tipo comunitario» *(Gemeinde).* En la primera, el yo no conoce el límite insuperable del tú, sino que, abriéndose al otro, quiere remontarse al Yo puro, y con ello disuelve todo tú en el Yo: es el planteamiento del individualismo típico del mundo moderno, que ha encontrado expresión política y cultural en el liberalismo, y fundamentación filosófica en el idealismo alemán; la «comunidad de tipo comunitario» *(Gemeinde),* en cambio, reconoce que el yo no es la única realidad, sino que el mundo está escindido entre el yo y el tú; de ahí la necesidad de un tercer elemento capaz de obrar una mediación: «Y este tercer elemento sólo puede ser algo tan libre de la subjetividad y de la individualidad, como lo es precisamente la autoridad», que tenga su fundamento último en el Tú de Dios. Gogarten se declara en favor de la *Gemeinde,* de una organización comunitaria auténtica, que recibe su forma de la autoridad, para superar el caos a que conduce el individualismo: «Autoridad e individualismo se excluyen mutuamente». En la *Gemeinschaft* se afirma el individualismo; en la *Gemeinde,* en cambio, se afirma la auténtica individualidad. Aplicando estos conceptos a la realidad de la iglesia, Gogarten sostiene que ésta no es *Gemeinschaft,* sino *Gemeinde,* comunidad auténtica, donde la comunión se realiza en la referencia al Tú trascendente de Dios en la escucha de su Palabra. Iglesia, pues, como comunidad que está a la escucha de la Palabra. Con esta temática, Gogarten introducía un elemento nuevo en el contexto de la teología dialéctica, que desarrollará en trabajos sucesivos que desembocarán en el vasto tratado de la *Ética política* de 1932. Gogarten está atento a los problemas de su tiempo y preocupado por la caótica situación político-social. La verdadera autonomía *(Selbstständigkeit)* que caracteriza al hombre moderno no va separada de la autoridad; sin autoridad, la autonomía degenera en auto-afirmación *(Selbstbehauptung).*

El 30 de enero de 1933, Hitler subía al poder en Alemania, y muy pronto, en abril del mismo año, el movimiento religioso de la iglesia evangélica de los «Cristianos alemanes» *(Deutsche Christen),* fundado en Turingia en 1927 con el fin de promover un cristianismo popular, se alió con el nacionalsocialismo. Gogarten da su adhesión a los «Cristia-

6. F. GOGARTEN, «Comunione o organizzazione comunitaria?», en *ibid.,* 564-581. Seguimos aquí la interpretación semántica de G. Penzo.

nos alemanes» hacia el final del verano de 1933, pero la retira de improviso con un documento de protesta de 14 de noviembre del mismo año, a raíz del discurso pronunciado en Berlín el 13 de noviembre por el jefe de los «Cristianos alemanes», el doctor Reinhold Krause, que proponía desjudaizar el cristianismo, eliminando el Antiguo Testamento, la moral judaica y la teología del rabino Pablo.

Gogarten ha sido acusado de haber sido el teórico de los «Cristianos alemanes», pero la acusación es infundada: la adhesión de Gogarten sólo duró en total tres meses; se trató de una adhesión que no dejaba de ser coherente con los principios formulados en numerosos escritos del período dialéctico y que le llevaban a unir teología y política y a privilegiar el tema de la autoridad; pero retiró su adhesión en cuanto se hizo evidente que el movimiento, en nombre del nacional-socialismo alemán, estaba abandonando el fundamento bíblico en el que hunde sus raíces la iglesia.

Gogarten se explicó muchas veces, y lo hace una vez más en la introducción a un polémico escrito contra Barth titulado *Juicio o escepticismo,* de 1937 (en 1935 se había trasladado a la universidad de Göttingen), donde señala las convergencias y divergencias de ambos itinerarios teológicos. Las convergencias consistían en tener adversarios comunes, como eran el liberalismo teológico y el protestantismo cultural, y en compartir el radicalismo con que trataban de repensar el tema teológico. Pero ambos itinerarios divergían desde el principio, como después demostró la experiencia: «Barth se ha ocupado, tanto más exclusivamente cuanto más extensamente, de problemas teológicos específicos. Los problemas que le han surgido y las respuestas que ha tratado de dar pertenecen al ámbito de la historia de la teología y de la dogmática. Por el contrario, yo me he ocupado de la *confrontación* con el mundo moderno. [...] Esto me ha llevado a considerar cada vez más profundamente los grandes problemas ético-políticos que agitaban a nuestro tiempo y que obligaban a tomar decisiones concretas. Desde el punto de vista de este pensamiento, referido por entero al presente, percibí en Barth el peligro inminente de una teología fuera del tiempo, autosuficiente [...]»[7].

Cuando, después de once años de silencio –si exceptuamos algunas predicaciones recogidas y publicadas más tarde en *El tesoro en vasos de barro* (1960)–, Gogarten reemprenda plenamente su actividad de teólogo y de escritor, lo hará de acuerdo con esta su peculiar modalidad –reivindicada en polémica con Barth por su modo de hacer teología– de «confrontación con el mundo moderno», que ahora se centrará en la temática de la secularización.

7. F. GOGARTEN, «Introduzione a "Gericht oder Skepsis". Scritto polemico contro Karl Barth», en *ibid.*, 753-759; aquí: 753-754 (la cursiva es nuestra).

La tesis de la secularización

Para devanar la enmarañada madeja histórica, cultural y teológica del «contraste» entre cristianismo y mundo moderno, Gogarten se remite a los orígenes y al núcleo mismo del cristianismo en su amplio tratado sobre *El anuncio de Jesucristo,* de 1948, que, en los cuatro libros en que está estructurada la obra, contiene toda la temática que se suscitará a continuación. Pero la obra más característica de Gogarten, destinada a tener un amplio eco, es *Destino y esperanza de la época moderna,* de 1953, cuyo argumento viene indicado por el subtítulo: *La secularización como tema de la teología.* Este texto esencial fue precedido y preparado por el importante estudio de 1952, *El hombre entre Dios y el mundo,* que contiene su antropología teológica, y será seguido en 1966 por *Jesucristo, giro decisivo del mundo,* que contiene su cristología.

Desde hace unos dos siglos, a partir de la Ilustración, una profunda crisis afecta al cristianismo, que hasta entonces constituía el fundamento incontestado del mundo occidental. La contestación se refiere sobre todo a la autonomía del hombre moderno, tanto respecto de la naturaleza como de la historia. ¿Hasta qué punto son inconciliables el cristianismo y el mundo moderno? Es la pregunta que Gogarten formula en la introducción a *El anuncio de Jesucristo*[8].

Al plantear esta problemática de la relación y el contraste entre cristianismo y mundo moderno, Gogarten introduce de pronto una distinción, que reaparecerá una y otra vez en las obras de su segundo período, entre el cristianismo y «su núcleo»[9], es decir, la fe cristiana. El cristianismo es un complejo fenómeno histórico hecho posible por la fe cristiana, pero que no se identifica con ella, por cuanto que se dan diversas concepciones del cristianismo que van, desde la de la teología eclesiástica, para la que el cristianismo se configura como un sistema de estructuras eclesiástico-sacramentales, hasta la del historicismo, que reduce el cristianismo a mensaje moral. Se trata de dos concepciones del cristianismo absolutamente antagónicas, pero una y otra desembocan en una mala comprensión de la fe cristiana: la primera, de carácter metafísico; la segunda, de carácter moralista. Por eso Gogarten se remite al

8. F. GOGARTEN, *L'annuncio di Gesù Cristo,* Queriniana, Brescia 1978, 27-38.
9. *Ibid.*, 28.

«núcleo» del cristianismo, es decir, a la fe cristiana, y se remonta, siguiendo a Lutero, al redescubrimiento del sentido originario de los enunciados neotestamentarios. La confrontación que Gogarten instituye es, por tanto, entre la fe cristiana, vista en su esencia bíblica y teológica, y el mundo moderno, visto en su caracterización principal, la de la secularización. El tema de Gogarten es la «relación no aclarada»[10] entre fe cristiana y secularización.

Por «secularización» se entendía, originariamente, el paso de determinadas realidades, de fines sacrales y cultuales, a fines mundanos y seculares, como es el caso, por ejemplo, de los conventos y las rentas eclesiásticas en tiempos de la Reforma. Es lo que ahora se define como significado *jurídico* de la secularización. «Recientemente, sin embargo, se habla también de "secularización" como de un proceso en la historia del espíritu, y se quiere entender con ello la transformación de ideas, conocimientos y experiencias originariamente cristianos en ideas, conocimientos y experiencias de la razón humana universal»[11]. Es lo que ahora se define como significado *cultural* de la secularización y que Gogarten expone en su formulación radical, para preguntarse si está justificada semejante concepción. Si estuviese justificada, la secularización sería un proceso que llevaría inexorablemente a invalidar la fe cristiana, por cuanto que comportaría el paso de la revelación y de la fe a la razón autónoma y autosuficiente como fuente exclusiva de valores.

La secularización se presenta como un proceso histórico de profunda transformación del hombre y del mundo, del modo en que el hombre se relaciona consigo mismo y con el mundo. Se trata, sin embargo, de un proceso complejo y contradictorio, y de aquí brota «la importante pregunta de si la secularización es algo extraño y contrapuesto a la fe cristiana, que se le imponga por la fuerza y la destruya desde fuera, o si, por el contrario, es un acontecimiento derivado, de un modo absolutamente consecuente, de la esencia de la fe cristiana»[12].

Frente a este problema hay tres posibles soluciones: *a)* o se rechaza la secularización, en cuanto que constituiría la descomposición y, en último término, la destrucción de la fe cristiana: es la posición que Gogarten ve representada por la crítica de Kierkegaard al mundo moderno; *b)* o se prescinde definitivamente del cristianismo, en cuanto incapaz de soportar el peso de la autonomía del hombre, convertido en el señor autónomo del mundo y de sí mismo: es la posición que Gogarten ve representada

10. F. GOGARTEN, *Destino y esperanzas del mundo moderno,* Fontanella/Marova, Barcelona/Madrid 1971, 144.
11. *Ibid.,* 11.
12. *Ibid.,* 13.

por la crítica al cristianismo de Nietzsche; *c)* o bien –y es la vía recorrida por Gogarten– se trata de interpretar de manera diferenciada el nexo entre fe cristiana y secularización.

La tesis de Gogarten es la siguiente: «la secularización [...] tiene su fundamento en la esencia de la fe cristiana y es una legítima consecuencia de ella»[13]. La demostración de esta tesis llevará a Gogarten a distinguir «dos modalidades muy diversas»[14] del fenómeno de la secularización: «la secularización es la consecuencia necesaria y legítima de la fe cristiana»; en cambio, «el secularismo no es más que una degeneración de la secularización»[15]. La fe cristiana, vista en su esencia bíblica y teológica, es fe justificante: justifica al hombre ante Dios, seculariza el mundo y lo entrega a la autonomía y a la responsabilidad del hombre. Son los tres elementos que constituyen la teoría teológica gogarteniana de la secularización.

1. La fe cristiana es fe *justificante.* Aquí resulta decisivo Rom 3,28: «Pensamos que el hombre es justificado por la fe, sin las obras de la ley», que es el texto-clave de la interpretación paulina por parte de Lutero, retomada y profundizada por Gogarten, que subraya su «inigualable fuerza exclusiva»[16]. En la fe, el hombre acoge la salvación de Dios: «Dios mismo, y nadie más, es la salvación del hombre. Dios mismo en su volverse hacia el hombre, en su reconocer al hombre como su hijo»[17]. La salvación viene de Dios por la fe sin las obras de la ley. Y, sin embargo, la fe exige las obras. No hay contradicción entre la exclusividad de la fe y la exigencia de las obras si se mantiene la dialéctica entre ley y evangelio, entre evangelio como don y ley como exigencia consiguiente al don. El evangelio es el anuncio del don de la filiación; el don de la filiación exige las obras, pero no como trámite para la salvación –esto violaría el carácter justificante de la fe–, sino solamente como un *«fidele facere»*[18], como un actuar responsable y secular. La fe, pues, en cuanto fe justificante, delimita dos ámbitos: el ámbito de la fe, como ámbito perfectamente definido de la salvación operada exclusivamente por Dios, y el ámbito de la secularidad, como ámbito de las obras realizadas por el hombre: «[...] la fe [...] preserva las obras en su propio significado terreno-mundano, haciendo que éstas sean un asunto del mundo, del siglo, confiado responsablemente a la razón del hom-

13. *Ibid.,* 20.
14. *Ibid.,* 16.
15. *Ibid.,* 193.
16. *Ibid.,* 87.
17. *Ibid.,* 87.
18. *Ibid.,* 265.

bre»[19]. Es, pues, la estructura misma de la fe la que postula el ámbito de la secularidad, del obrar autónomo y responsable del hombre.

2. Para la fe cristiana, el mundo es *creación* de Dios, y de ahí deriva la *secularización del mundo* y la *autonomía* del hombre frente al mundo.

En la concepción pre-cristiana, el mundo es *kosmos:* una totalidad perfectamente ordenada y presidida por los dioses, según la concepción mítica; o bien es una totalidad que se mantiene unida por el *logos* inmanente que la estructura y la ordena –según la concepción filosófico-metafísica–, que es la traducción en términos racionales de la concepción mítica. En cualquier caso, el mundo es una estructura cerrada en sí, que envuelve y aprisiona al hombre. Este «estar preso del mundo» significaba haber recibido la vida del mundo, comprenderse a partir del mundo y adaptarse al mundo. En la concepción gnóstica, por el contrario, rige un riguroso dualismo cosmológico que opone a Dios y al mundo, para el que Dios es «la nada del mundo», el que se contrapone al mundo y lo niega, y el camino de la salvación exige desvincularse del abrazo fatal del mundo. Para la fe cristiana, en cambio, el mundo es creación de Dios y, por tanto, no es ya la realidad última y divina que todo lo abarca y que apresa al hombre entre sus dientes. La fe cristiana ha puesto en cuestión la totalidad omnicomprensiva del mundo, pero no en el sentido de la contraposición gnóstica, de la que se derivan la angustia, la desesperación y el odio frente al mundo, sino en el sentido de desencanto del mundo, de secularización del mundo. Si para Platón el mundo es el más grande y el más hermoso de los dioses, para la fe cristiana el mundo no es ya divino, sino de Dios; el mundo es mundo, el mundo es mundano *(weltlich).* La fe cristiana ha realizado la «mundanización del mundo» *(Verweltlichung der Welt),* su secularización: «Esto significa que el mundo, en cualesquiera circunstancias y en todos sus aspectos, es y sigue siendo lo que es: mundo»[20].

De donde se deduce que el hombre es libre respecto del mundo y no está envuelto y atrapado por el mundo; es libre de la veneración religiosa del mundo: de heterónomo, se convierte en autónomo. La libertad del mundo puede expresarse con la palabra «autonomía», que como tal no existe en el Nuevo Testamento, pero a la que corresponde el término *exousía,* como libre decisión del hombre respecto de las cosas del mundo en el que vive. Los textos neotestamentarios más importantes a los que se remite Gogarten para ilustrar la autonomía son 1 Cor 3,22 –«Todo es vuestro»– y 1 Cor 6,22 y 10,23 –«Todo es lícito, mas no todo es conveniente»–, que Lutero interpreta como: «Todo está en mi poder, mas no todo es conveniente», y que Gogarten retoma en el sentido de la autonomía del mundo[21].

19. *Ibid.*, 138.
20. *Ibid.*, 20.

3. En la fe cristiana, además, el hombre vive una relación de *filiación* con Dios, y de aquí se deriva la *responsabilidad* del hombre para con el mundo.

Al ilustrar la relación de filiación del hombre con Dios, Gogarten utiliza sobre todo el texto paulino de Gal 4,1ss., donde Pablo trata del «giro decisivo entre el tiempo de la minoría de edad y el de la filiación adulta»[22]. Por la fe, el hombre deja de ser hijo menor de edad y sometido a tutela *(Kind)* y se convierte en hijo mayor de edad (*Sohn,* que traduce el griego *hyios*). La relación de filiación significa dos cosas: *a)* el hijo se constituye como tal por la relación con el padre; el hijo no lo es de por sí y no puede merecer ser hijo; pero, a la vez, *b)* el hijo, a diferencia del niño, es mayor de edad y, por tanto, es un ser por sí, autónomo y responsable.

La responsabilidad del hombre es «responsabilidad regia»[23]: es la responsabilidad de quien ha sido constituido señor del mundo; pero tiene su fundamento en el ser-hijo; es «responsabilidad regia»[24] porque es «responsabilidad filial»: «Si el señorío sobre el mundo [...] es el del hijo, la consecuencia es que el hijo debe tutelar lo que en el mundo es propio del padre»[25]. La responsabilidad *(Ver-antwortung)* es respuesta *(Ant-wort)* a la palabra *(Wort)* de Dios que llama. Y no es una respuesta cualquiera: el prefijo *Ver-* es intensivo y significa una respuesta en sentido fuerte, la respuesta con que se responde ante Dios. La responsabilidad como respuesta es «responsabilidad doble»[26]: es responsabilidad para con el mundo en respuesta a la palabra de Dios que llama. El hombre como hijo de Dios está libre *del* mundo (y en esto consiste su autonomía), pero a la vez está libre *para* el mundo (y en esto consiste su responsabilidad). La autonomía que se le concede al hombre es la autonomía del hijo mayor de edad.

En virtud de la relación de filiación, el hombre se sitúa «entre Dios y el mundo», entre Dios como Padre y el mundo como criatura, como dice la tesis central de la antropología teológica de Gogarten, ampliamente desarrollada en su denso tratado *El hombre entre Dios y el mundo* (1952): «Ahora el hombre se encuentra correctamente entre

21. F. GOGARTEN, *La questione su Dio*, Queriniana, Brescia 197, 63.
22. F. GOGARTEN, *Destino y esperanzas del mundo moderno*, 74.
23. *Ibid.*, 47.
24. *Ibid.*, 46.
25. *Ibid.*, 47.
26. F. GOGARTEN, *Gesù Cristo, svolta del mondo. Preliminari di una cristologia,* Gribaudi, Torino 1970, 260.

Dios y el mundo, se ha convertido de nuevo en lo que es según la eterna voluntad de Dios: el hijo y, en cuanto hijo, el señor de todo»[27].

La secularización se revela así como un proceso de «historización de la existencia humana y del mundo»[28]: el mundo mítico se convierte en mundo histórico, en espacio para el obrar libre y responsable del hombre; y la existencia humana se convierte en existencia histórica, que ha de ser vivida en la autonomía y en la responsabilidad: «el hombre secular [...] es el hombre histórico»[29].

Gogarten acepta de Bultmann el programa de la desmitificación, en cuanto conectado con su teoría de la secularización: «el programa de la desmitificación del mensaje neotestamentario, tan vehementemente discutido hoy en teología, está íntimamente relacionado con el problema de la secularización»[30]; es decir, la desmitificación representa para Gogarten la hermenéutica más apropiada para la comprensión de los enunciados neotestamentarios en clave de historicidad, aun cuando en relación al problema del Jesús histórico Gogarten es post-bultmanniano, por cuanto que se integra en la línea de la *New Quest* –en particular, en la línea de Ebeling–, que recupera el fundamento histórico del *kerygma* de la iglesia, como se ve en su tratado cristológico *Jesucristo, giro decisivo del mundo* (1966), donde afronta sobre todo los problemas referentes al paso, en teología, del método dogmático al método histórico.

Secularización y secularismo

Al desarrollar su teoría teológica sobre la secularización, Gogarten introduce con frecuencia la distinción entre dos distintas modalidades de secularización, es decir, la secularización *(Säkularisierung)* como legítima consecuencia de la fe cristiana, y el secularismo *(Säkularismus)* como degeneración de la secularización.

En *El anuncio de Jesucristo,* Gogarten no habla todavía de secularismo, sino que utiliza la expresión «individualismo autárquico» para indicar la autonomía que rechaza la apertura a la trascendencia; y en *El hombre entre Dios y el mundo* habla de «secularización errónea», que se convertirá en «secularismo» en *Destino y esperanza de la época moderna*[31].

27. F. GOGARTEN, *L'uomo tra Dio e il mondo. Legge e Vangelo,* Queriniana, Brescia 1971, 21.
28. F. GOGARTEN, *Destino y esperanzas del mundo moderno,* 144.
29. *Ibid.,* 196.
30. *Ibid.,* 135, nota 4. Sobre la relación entre desmitificación y secularización, cf. la breve obra de F. GOGARTEN, *Demitizzazione e Chiesa,* Queriniana, Brescia 1981.

La libertad del mundo, hecha posible por la fe cristiana, puede configurarse como libertad para Dios, es decir, como responsabilidad por el mundo ante Dios: en este caso, el hombre reconoce el vínculo que le liga a Dios, o bien la libertad del mundo puede también configurarse simplemente como libertad para el mundo y no reconocer el vínculo que la liga a Dios. En el primer caso, la libertad del hombre es «libertad vinculada»; en el segundo caso, la libertad del hombre es libertad desvinculada, autárquica y arbitraria: la autonomía *(Selbstständigkeit)* se convierte en autoafirmación *(Selbstbehauptung).* En el primer caso, la secularización es sólo «secularización del mundo»; en el segundo caso se transforma y se pervierte en «secularización de la fe» y en «descristianización». En el primer caso, la responsabilidad es «responsabilidad filial» y, en este sentido, «doble responsabilidad»: para con el mundo y ante Dios; en el segundo caso, la responsabilidad es, por así decirlo, unidimensional: para con el mundo y ante uno mismo; pero de este modo la responsabilidad ya no es respuesta y pierde su verdad: «Responsabilidad es respuesta. Es decir, sólo puede realizarse en sentido pleno y llegar a su cumplimiento auténtico allí donde hay alguien a cuya palabra, que llama a la responsabilidad, yo respondo»[32].

En referencia a uno de los textos bíblicos más significativos para la teoría teológica de la secularización (1 Cor 3,21-23: «Todo es vuestro, pero vosotros sois de Cristo, y Cristo es de Dios»), Gogarten observa cómo a la autonomía moderna, a diferencia de la concepción neotestamentaria de la autonomía, le faltan el segundo y el tercer miembro de la afirmación paulina: «pero vosotros sois de Cristo, y Cristo es de Dios», que no son limitadores, sino fundantes de la autonomía: el mundo es secular, y vosotros sois autónomos en el mundo precisamente en virtud de vuestra pertenencia a Cristo y a Dios.

A los dos tipos de secularización corresponden dos tipos de ateísmo. Hay un ateísmo consiguiente a la secularización del mundo, como rechazo de la veneración religiosa del mundo y, más en general, de la religión: tal ateísmo no se opone a la verdadera fe cristiana, que postula la secularización del mundo. Pero hay un ateísmo que se opone a la fe cristiana y que deriva del secularismo, o sea, de una «secularización demediada»[33], para la cual el mundo representa la última y suprema realidad, gracias a la cual el hombre cree poder vivir su vida en plenitud e integridad. Pero para la fe justificante el hombre sólo se salva –es decir,

31. F. GOGARTEN, *L'annuncio di Gesù Cristo,* 429-452; ID., *L'uomo tra Dio e il mondo,* 207-211; ID., *Destino y esperanzas del mundo moderno,* 181-197.
32. F. GOGARTEN, *Destino y esperanzas del mundo moderno,* 44.
33. F. GOGARTEN, *La questione su Dio,* 175.

tiene plenitud e integridad– en virtud de un don de Dios: «[El hombre] se salva si sabe que es hijo; pero se pierde cuando, aun sabiéndolo y obrando en consecuencia, busca en ello fundarse a sí mismo»[34].

La secularización, pues, no es algo extraño y contrapuesto a la fe cristiana; es más bien un proceso de autonomización del hombre frente al mundo y de responsabilización por el mundo que se ha iniciado con ella; en este sentido, la secularización es «un fenómeno post-cristiano, pero suscitado por la fe cristiana»[35]. Ahora bien, es un proceso que se ha desvinculado de sus orígenes cristianos y se ha ido afirmando como individualismo autárquico, como secularización errónea, como secularización de la fe, como descristianización. *Destino y esperanza de la época moderna:* así tituló Gogarten su tratado teológico de la secularización. Si el «destino» histórico de la época moderna, en la que llega a su madurez la larga historia del Occidente cristiano, es la autonomía del hombre, la «esperanza» de la época moderna, para el teólogo, es que la autonomía del hombre no se desvincule de Dios, que la secularización no degenere en secularismo cortando sus raíces cristianas, sino que, a la vez, la iglesia renuncie a cristianizar o a eclesiastizar el mundo y sea iglesia de la interioridad que vive de la palabra e iglesia de la responsabilidad que respeta la secularidad y que vive –según una afortunada formulación– «en sincera y abierta solidaridad con el mundo»[36].

2. El debate teológico sobre la secularización

La tesis teológica de Gogarten sobre la secularización, aunque representará un nuevo punto de referencia en el debate sobre la secularización de los años sesenta, dista mucho de ser universalmente compartida. Para contextualizar el debate sobre la secularización, hagamos referencia –siguiendo a Wolfhart Pannenberg[37]– a dos importantes obras que abordan el mismo tema del significado histórico-cultural de la época moderna y llegan a conclusiones sustancialmente disconformes con las conclusiones de Gogarten.

34. F. GOGARTEN, *Destino y esperanzas del mundo moderno,* 87.
35. *Ibid.,* 144.
36. F. GOGARTEN, *L'uomo tra Dio e il mondo,* 289.
37. W. PANNENBERG, «La legitimità cristiana dell'evo moderno», en *Questioni fondamentali di teologia sistematica,* Queriniana, Brescia 1975, 537-549.

Tesis contrapuestas: ¿fin o legitimidad de la época moderna?

Romano Guardini (1885-1968) tuvo en la inmediata postguerra una serie de lecciones en Tübingen y en München, publicadas luego con el título *El fin de la época moderna* (1950). En el libro de Guardini, que precede en muy pocos años al *Destino y esperanza de la época moderna* (1953) de Gogarten, el escritor italo-alemán estudia la formación de la imagen moderna del mundo, que se caracteriza por un nuevo sentido de la *naturaleza* –la cual ya no es vista como creación de Dios, como ocurría en el medievo– que ha encontrado expresión sobre todo en Goethe; se caracteriza también por un nuevo sentido de la existencia, interpretada en clave de *subjetividad* y de autonomía, que ha encontrado su expresión más aguda en la filosofía de Kant; y se caracteriza, finalmente, por una nueva voluntad de *cultura,* en la que se expresa la capacidad creadora del hombre en los diversos ámbitos de la vida. Con mirada crítica, que remite en ciertos análisis a la contemporánea *Dialéctica de la Ilustración,* de Adorno y Horkheimer (la primera edición de la obra de ambos filósofos es de 1947, y las lecciones de Guardini se remontan al semestre invernal de 1947-1948), el escritor católico describe también el proceso de desintegración de la imagen moderna del mundo, que habría llegado a su final con el segundo conflicto mundial: la *naturaleza* ya no es sentida como armonía y protección, sino como amenaza; la *subjetividad* corre el riesgo de sucumbir bajo el empuje de la fuerzas anónimas de la masa; la *cultura* no expresa ya «una ilimitada seguridad en el futuro», sino que «el hombre está nuevamente frente al caos»[38]. En todo esto se basa Guardini para diagnosticar «el final de la época moderna»[39], que es también el final de un inmenso equívoco: la época moderna rechaza la doctrina cristiana y el orden cristiano, pero a la vez, con la deslealtad de quien juega con dos barajas, disfruta del «usufructo»[40] de unos valores elaborados por el cristianismo.

En los análisis del escritor católico no se habla nunca de «secularización»; sin embargo, todo su discurso versa sobre el proceso de formación del mundo moderno, que es visto preferentemente –en línea, por lo demás, con la interpretación católica tradicional– como un movimiento de progresivo alejamiento del cristianismo. Utilizando una terminología ajena al libro de Guardini, podría sintetizarse de este modo la tesis que él sostiene: «ilegitimidad» de la «secularización».

En el polo opuesto se sitúa el análisis del filósofo alemán Hans Blumenberg (1920-), como se desprende del mismo título de su estudio, *La*

38. R. GUARDINI, *El ocaso de la edad moderna,* Guadarrama, Madrid 1963, 61.
39. *Ibid.,* 78.
40. *Ibid.,* 88,

legitimidad de la época moderna (1966). Blumenberg no acepta la categoría de la secularización para explicar la constitución de la época moderna, porque remite implícitamente a orígenes religiosos y cristianos: la teoría de la secularización es vista como una ideología teológica montada con el fin de «culpabilizar a los herederos de la teología por haber entrado en posesión de la herencia»[41]. La época moderna no está en continuidad con el medievo cristiano, sino que nace en contraposición *(Gegenposition)* al medievo como acto de autoafirmación *(Selbstbehauptung)* humana («Selbstbehauptung» es la misma expresión que empleó Gogarten para referirse al secularismo como degeneración de la secularización) frente al absolutismo teológico medieval.

En la reconstrucción de Blumenberg desempeña un papel particular el voluntarismo de Duns Escoto y de Occam, según el cual la libertad divina se hace arbitrariedad que arrebata todo espacio significativo a la acción del hombre, por lo que se hacía necesaria la alternativa de la rebelión frente al Dios cristiano para que el hombre pudiera afirmarse en su autonomía: «Mientras la teología pensaba representar el interés absoluto de Dios, el interés y la preocupación del hombre por sí mismo se hicieron absolutos; pero esto significa que quisieron ocupar el lugar pretendido por la teología»[42]. Así pues, la época moderna no está gravada por ninguna hipoteca cristiana: de ahí la «legitimidad» de la «secularización» como proceso autónomo, no mediado por la fe cristiana.

El mapa de las interpretaciones parece completo: ilegitimidad de la secularización como proceso histórico anticristiano (Guardini); en el polo opuesto, legitimidad de la secularización como proceso histórico anticristiano (Blumenberg); legitimidad cristiana de la secularización como proceso histórico desencadenado por la fe cristiana, pero, a la vez, ilegitimidad del secularismo como degeneración de la secularización (Gogarten). La primera y la segunda interpretación están de acuerdo en considerar la secularización como un fenómeno anticristiano; pero el teólogo deduce de ahí su ilegitimidad, mientras que el filósofo reivindica su legitimidad como ruptura con el medievo cristiano.

Para Gogarten, en cambio, la secularización no es un fenómeno anticristiano, sino «un fenómeno post-cristiano, pero suscitado por la fe cristiana»[43] y, por tanto, legítimo en la medida en que no reniegue de sus orígenes cristianos ni degenere en secularismo. La solución de Gogarten parece, pues, más diferenciada, y ha introducido en la teología una reflexión crítica igualmente diferenciada en el modo de evaluar el

41. H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1966, 73.
42. *Ibid.*, 165.
43. F. GOGARTEN, *Destino y esperanzas del mundo moderno*, 144.

proceso de formación de la época moderna, no considerada ya exclusivamente como proceso de descristianización –como sucedía con Guardini, pero también con Barth–, sino valorada en su positividad y en su ambigüedad, en su legitimidad cristiana como secularización y en sus desviaciones como secularismo.

Gogarten no habla nunca de «teología de la secularización», sino, más modestamente –como dice el subtítulo de su obra–, de la «secularización como tema de la teología». En los años sesenta, en cambio, se aviva el debate sobre la secularización, y suele hablarse de «teología de la secularización».

La religión en la ciudad secular

En marzo de 1963 aparecía en Inglaterra un texto titulado *Honest to God*[44] («Sincero para con Dios») y firmado por el obispo anglicano de Woolwich (en la zona sur de Londres), John A.T. Robinson (1919-1983), que desencadenó un tempestuoso debate. Conocido biblista y antiguo profesor de Nuevo Testamento en Cambridge, encargado de la cura pastoral de una difícil zona de la metrópoli londinense, Robinson experimenta con agudeza el problema de la reinterpretación de la fe para el hombre de hoy, el cual –según una expresión que aparece frecuentemente en el texto– vive en el «mundo moderno, secular, científico»; y lo aborda proponiendo una atrevida síntesis de motivos recurrentes en la teología protestante más reciente, como el programa de desmitificación de Bultmann, el concepto de dimensión de la profundidad de Tillich y el proyecto de cristianismo a-religioso de Bonhoeffer. El fulgurante éxito editorial del libro se debió también al hecho de que ofrecía al gran público, en un estilo popular, brillante y sintético, ciertas intuiciones y propuestas teológicas que hasta entonces no habían salido de los reducidos círculos teológicos. Más allá de las simplificaciones en la exposición y de las ambigüedades en las soluciones propuestas, el libro –como supo ver el teólogo católico Edward Schillebeeckx[45], a quien se debe uno de los más lúcidos análisis del debate suscitado– planteaba concretamente el problema teológico y pastoral de la reinterpretación de la fe en el contexto de la secularización.

Algunos meses después, en noviembre de 1963, aparecía en Estados Unidos *El significado secular del Evangelio*, del teólogo episcopaliano

44. Traducido al español con el título *Sincero para con Dios*, Ariel, Barcelona 1968.
45. E. SCHILLEBEECKX, «Vivir en Dios - vivir en el mundo», en *Dios y el hombre*, Sígueme, Salamanca 1968, 107-244; cf. A. KEE, *The Roots of Christian Freedom. The Theology of John A.T. Robinson*, SPCK, London 1988.

Paul van Buren (1924-), en el que se afronta la pregunta: «¿Cómo puede un cristiano, que no deja de ser un hombre secular, llegar a comprender el Evangelio de una manera secular?»[46]. La pregunta es de origen bonhoefferiano, y el teólogo norteamericano la afronta utilizando lo que él considera que es el instrumento apropiado a la mentalidad empírica del hombre secular: la filosofía analítica.

La vía a recorrer es la vía del análisis del lenguaje teológico: «El problema está en la misma palabra "Dios" y en cualquier otra palabra presumiblemente referida al "trascendente"»[47]. De hecho, «nosotros no podemos comprender hoy ni siquiera el grito nietzscheano de que "Dios ha muerto", porque, si así fuese, ¿cómo podríamos saberlo? No, el problema, ahora mismo, es que la *palabra* "Dios" ha muerto»[48]. Por este camino, el ex-discípulo de Barth en Basilea efectúa primero una reducción del discurso teológico al discurso cristológico (aunque Barth efectuaba una concentración en el discurso cristológico como camino hacia el discurso teológico), para después transcribir la confesión cristológica en términos puramente históricos y éticos: «Quien dice "Jesús es Señor" está afirmando que la libertad de Jesús ha sido contagiosa y se ha convertido en el criterio de su vida, pública y privada»[49]. En efecto, ¿qué es lo que sucedió en la Pascua? Si se da una interpretación analítico-secular de los documentos, no es posible afirmar la factualidad de la resurrección, pero sí se debe, reductivamente, concluir que la libertad de Jesús comenzó a ser contagiosa y se convirtió en la libertad de los discípulos: «Al narrar la historia de Jesús de Nazaret, por tanto, los discípulos la narraron como la historia del hombre libre que les había hecho libres a ellos. Ésta es la historia que ellos proclamaron como el Evangelio para todos los hombres»[50].

La crítica ha mostrado cómo van Buren, en *El significado secular del Evangelio,* sigue tácitamente anclado en el modelo lingüístico del primer Wittgenstein, según el cual toda palabra remite a un objeto; y cuando el objeto no es verificable o controlable de algún modo, entonces la palabra se declara sin sentido. Sólo un decenio más tarde, con *En las fronteras del lenguaje* (1972), el teólogo norteamericano, utilizando plenamente el modelo lingüístico del segundo Wittgenstein, según el cual el significado de una palabra es el uso que de ella hace la lengua, llega a defender el lenguaje religioso como aquel que

46. P. VAN BUREN, *El significado secular del Evangelio,* Península, Barcelona 1968, 18.
47. *Ibid.,* 90.
48. *Ibid.,* 129.
49. *Ibid.,* 174.
50. *Ibid.,* 166.

se articula en los confines del lenguaje para dar expresión al sentido del misterio. Y sucesivamente, en el intenso ensayo *¿Puede haber una teología hoy?* (1974), el ex-discípulo de Barth abandona la «teología secular» y retorna a una trascendencia radical que interpela al hombre y solicita una respuesta: la teología es vista ahora como servicio prestado a la palabra de *Dios* en la *situación humana;* la luz de la trascendencia radical ilumina la conciencia para un compromiso concreto en la historia: «Sólo una teología que sea a la vez política puede ser verdaderamente una teología hoy»[51].

El tema de la secularización vuelve a ser el centro de un intenso debate con el libro del teólogo norteamericano Harvey Cox (1929-), *La ciudad secular* (1965). Para el teólogo de Boston, «el mundo se ha convertido en tarea y responsabilidad del hombre: el hombre contemporáneo se ha convertido en el hombre cosmopolita, el mundo se ha convertido en su ciudad, y la ciudad se ha extendido hasta abarcar el mundo. El nombre del proceso mediante el cual ha sucedido esto es *secularización*»[52]. Cox acepta la tesis de Gogarten según la cual la secularización es consecuencia histórica de la fe bíblica, y lo ilustra ulteriormente diciendo que el *Génesis* ha des-numinosizado la naturaleza, y el *Éxodo* ha de-sacralizado la historia; la alianza del Sinaí, con la condena de la idolatría, ha des-consagrado los valores transmitidos. La historia se convierte así en tarea y responsabilidad del hombre. También acepta Cox la distinción que hace Gogarten entre secularización y secularismo: la ciudad secular no está sin Dios, aunque se plantee el problema –en evidente referencia a la problemática del último Bonhoeffer– de cómo se puede hablar de Dios de una manera a-religiosa, secular.

Pero Cox se diferencia de Gogarten en cuanto que conjuga, como indica el mismo subtítulo de su libro, el término «secularización» con el de «urbanización». Si la *secularización* designa el contenido de la emancipación del hombre, el término *urbanización* describe el contexto en el que se produce la secularización: «*Urbanización* significa una estructura de vida en común, en la que dominan la diversidad y la desintegración de las tradiciones; significa un tipo de impersonalidad en que se multiplican las relaciones funcionales; significa que un cierto grado de tolerancia y de anonimato sustituye a las sanciones morales

51. P. VAN BUREN, «Ci può essere una teologia oggi?», en (D. Peerman y R. Gibellini [eds.]) *Teologia dal Nordamerica,* Queriniana, Brescia 1974, 414-432; aquí: 430. Cf. D. ANTISERI, *Dal non-senso all'invocazione. L'itinerario speculativo di Paul M. van Buren,* Queriniana, Brescia 1976.
52. H. COX, *La ciudad secular,* Península, Barcelona 1973, 6-7.

tradicionales y a los conocimientos inveterados»[53]. Cox acepta con entusiasmo los cambios sociales en curso en la metrópolis moderna (y la crítica objetará su excesivo optimismo: «Hay gente que morirá mañana. Éste es su contexto, y ellos quieren saber por qué»[54]) y esboza el estilo de vida del cristiano y las modalidades de la misión de la iglesia en el nuevo contexto de la ciudad secular; su intento –como precisará en el transcurso del debate– consistía en elaborar una «teología del cambio social»[55].

Veinte años después, el autor de *La ciudad secular* (1965) –a lo largo de un camino que evidencia la movilidad intelectual del hombre de la ciudad secular, teorizada por él mismo– publica *La religión en la ciudad secular* (1984), donde somete a revisión crítica y a integración el análisis precedente. El teólogo de Harvard escribe: «En 1965 –en gran parte influido por la teología de Bonhoeffer y sumamente interesado por lo que podría afectar al cristianismo el esperado ocaso de la religión tradicional– escribí un libro titulado *La ciudad secular*, en el que, inspirándome en la predicación anti-cúltica de los profetas hebreos y en la oposición de Jesús al "establishment" sacerdotal de su tiempo, sostenía yo que la religión no es siempre y en todas partes algo bueno, y que la secularización tal vez no fuera el azote inmisericorde e indiscriminado que, en opinión de muchos, parecía ser. Y sugería que, en lugar de lamentar la mengua del poder eclesial o la desaparición de lo sacro, los cristianos tal vez debieran concentrarse en el positivo papel que podrían desempeñar en el moderno mundo secular. Sigo creyendo en aquella tesis. Lo que ocurre es que el mundo de la religión en decadencia, al que se dirigía mi primer libro, ha empezado a cambiar de un modo que muy pocas personas podían prever. [...] Más que de una era de secularización rampante y decadencia religiosa, parece tratarse de una era de resurgimiento religioso y de retorno de lo sacro. [...] El actual rebrote de la religión no hace obsoleto el mensaje de *La ciudad secular*»[56].

En el *Debate sobre «La ciudad secular»* (1966) habían sido sobre todo el sociólogo de la religión Andrew Greeley y el filósofo judío Richard Rubenstein quienes impugnaron el supuesto de la progresiva

53. *Ibid.*, 12.
54. D. CALLAHAN, «Verso una teologia della secolarità», en (D. Callahan [ed.]) *Dibbattito su «La città secolare»*, Queriniana, Brescia 1972, 124.
55. H. COX, «Post Scriptum», en (D. Callahan [ed.]) *Dibattito su «La città secolare»*, 241-274.
56. H. COX, *La religión en la ciudad secular. Hacia una teología postmoderna*, Sal Terrae, Santander 1985, 17-18.

desaparición de la religión en la ciudad secular[57]. Ahora es el propio Cox quien constata la persistencia de la *Religión en la ciudad secular*: «Bonhoeffer se equivocó al prever una era totalmente "post-religiosa"»[58]. Para el teólogo de frontera entre las dos Américas, el problema no es ya –como en *La ciudad secular*– el de identificar los nuevos modos de hablar de Dios de una manera a-religiosa y secular, sino el de descifrar, frente al ambiguo *revival* religioso de los años ochenta –que va desde el fundamentalismo conservador norteamericano, liderado por el pastor baptista Jerry Falwell, hasta las comunidades eclesiales de base de América Latina–, los vectores religiosos susceptibles de renovación y de futuro, y Cox los identifica en el cristianismo que está emergiendo en el Tercer Mundo, en la perspectiva teológica de la liberación y en la práctica de la solidaridad. El futuro vendrá «from the bottom and from the edges»[59], de la corriente profética de la religión tal como se expresa «desde la base y desde la periferia». En el último Cox, la teología de la secularización «se retracta» y se supera en un cristianismo político y militante, que une a la vez –en la línea de la teología política europea y de la teología de la liberación– la dimensión mística y la dimensión política.

La controversia sobre la muerte de Dios

Con fecha 22 de octubre de 1965, la revista *Time* publicaba un artículo sensacionalista titulado *Christian Atheism: The «God Is Dead» Movement* («Ateísmo cristiano: el movimiento "Dios ha muerto"»), donde se presentaba al gran público el movimiento, que no tardaría en alcanzar notoriedad, de la «muerte de Dios», y donde se incluía alegremente a cuatro teólogos protestantes, en concreto: Thomas Altizer, de la Emory University (Atlanta), Paul van Buren, de la Temple Univetsity (Philadelphia), William Hamilton, del Theological Seminary de Colgate-Rochester (N.Y.), y Gabriel Vahanian, de la Syracuse University (N.Y.). Pero el elenco estaba «hinchado», y aún más «hinchadas» serían varias sucesivas presentaciones de la *Death-of-God-Theology*, que solían incluir también

57. Cf. D. CALLAHAN (ed.), *Dibattito su «La città secolare»*, 126-136; 161-164; 167-188. Cf. también A. GREELEY, *L'uomo non-secolare. La persistenza della religione*, Queriniana, Brescia 1974. En esta misma línea se encuadran sociólogos de la religión como Peter L. Berger y Thomas Luckmann, que siempre se han mostrado bastante recelosos con respecto a la categoría de «secularización».
58. H. COX, *La religión en la ciudad secular*, 193.
59. Cf. la parte III de *La religión en la ciudad secular*, 165-255, que lleva este título.

los nombres de John A.T. Robinson y de Harvey Cox. La patrulla de los «teólogos de la muerte de Dios» era más exigua y, en realidad, comprendía únicamente a William Hamilton y a Thomas Altizer, que publicarían conjuntamente una especie de manifiesto, *La teología radical y la muerte de Dios* (1966). Por eso se hacen necesarias algunas precisiones.

Robinson y Cox se situaban más bien en la línea de una «teología secular», cuyo problema era cómo decir «Dios» y cómo reinterpretar y re-expresar la fe cristiana en el contexto de la secularidad. El problema de van Buren –antes de la parábola que ya hemos descrito– era un problema específico, concretamente el de traducir, con la ayuda de la filosofía analítica, el lenguaje del Evangelio y de la teología al lenguaje secular, y ciertamente en esta operación reductiva se aproximaba a las soluciones de la teología radical. Una verdadera desgracia historiográfica fue la agregación de Vahanian a la «teología de la muerte de Dios». Es cierto que el teólogo franco-americano había publicado en 1961 un libro titulado *La muerte de Dios,* pero en él llegaba sólo a la conclusión, fenomenológica y cultural, de que Dios ha muerto en la cultura occidental. Vahanian distinguía dos procesos: el proceso –legítimo– de desacralización del mundo efectuado por el cristianismo (es la tesis de Gogarten, a quien, sin embargo, Vahanian no citaba); y el proceso –ilegítimo– de secularización del cristianismo, que ha llevado progresivamente a la no-pertinencia del cristianismo para nuestra cultura occidental. Culturalmente, hemos entrado en una época post-cristiana, en cuanto que la cultura occidental, más allá del manto de una vaga religiosidad, está marcada por un inmanentismo radical, en contraste con la trascendencia del cristianismo bíblico. De ahí la necesidad de des-occidentalizar y des-religiosizar el cristianismo para recuperar la pureza de la fe bíblica en el Dios vivo. La tesis de Vahanian sobre la muerte de Dios era, pues, puramente fenomenológica y cultural; en cambio, el «ateísmo cristiano» de Hamilton y de Altizer –según la precisión hecha por el propio Vahanian en *No tendrás otro Dios* (1966), en cuyo título se corregían ya las ambigüedades del título de 1961, *La muerte de Dios*– asumía el fenómeno cultural de la muerte de Dios erigiéndolo en artículo de fe. La tarea de la teología no es declarar la muerte de Dios, sino que tiene más bien una función iconoclasta frente a las infinitas idolatrías recurrentes que se ocultan bajo el nombre de Dios y bajo la etiqueta cristiana.

La «teología radical», en la versión de Hamilton y de Altizer, parte de la afirmación de la «muerte de Dios». La afirmación no era nueva y tenía ya su historia: había encontrado expresión poética en el célebre *Discurso de Cristo muerto* –contenido en la novela *Siebenkäs* (1796-1797), del escritor alemán Jean Paul[60]– y expresión filosófica en Hegel y Nietzsche.

En el pasaje final de *Fe y saber* (1802)[61], Hegel formula el problema de convertir el viernes santo *histórico* en viernes santo *especulativo,* urgiendo con esta imagen la necesidad de interpretar el hecho histórico de la crucifixión de Jesús como momento dialéctico del devenir de la Idea absoluta. Hegel efectúa así una transposición filosófica de un tema teológico: «La frase con que concluye *Fe y saber* era la autoafirmación de la "vera filosofia"»[62], que Hegel llevará a cabo a partir de la *Fenomenología del espíritu;* pero esta transposición hegeliana no puede ser interpretada en sentido ateísta: «A la luz de Hegel, la "muerte de Dios" no puede ser vista sino como un paso, como el punto más profundo de la negación antitética, en el que, a través de la negación de la negación, Dios no se queda precisamente en la muerte, sino que retorna en sí mismo y se reconfirma radicalmente en su ser como el Dios vivo»[63].

La muerte de Dios, en cambio, suena a afirmación ateísta en el célebre aforismo 125 de *La gaya ciencia* (1882) de Nietzsche[64], donde «el hombre loco», es decir, «el hombre nuevo», anuncia –aunque con un *pathos* y con una conciencia de la que carecen los «holgazanes públicos» (Heidegger), que prorrumpen en grandes risotadas, desconocedores de las consecuencias– el gran acontecimiento de la muerte de Dios por obra del hombre. El anuncio significa –como explica Nietzsche en el aforismo 343– que «la fe en el Dios cristiano se ha hecho inaceptable»[65]. El declive de la interpretación cristiana de la existencia es un acontecimiento preñado de consecuencias y difícil de soportar; pero a la vez, para quien sabe comprender, es fuente de felicidad, porque con ello sigue despejado el camino hacia el renacer de una visión dionisíaca del mundo: «En realidad, nosotros los filósofos y los "espíritus libres", ante la noticia de que el viejo Dios ha muerto, nos sentimos como iluminados por los rayos de una nueva aurora».

Los teólogos norteamericanos Hamilton y Altizer distinguen diez diversas acepciones del aforismo «muerte de Dios», las dos primeras

60. Cf. F. MASINI, *Nichilismo e religione in Jean Paul,* De Donato, Bari 1974; en un Apéndice se transcribe el texto del *Discorso di Cristo morto dall'alto dell'universo, in cui si afferma che Dio non è,* 105-113.
61. G.W.F. HEGEL, «Fede e Sapere», en *Primi scritti critici,* Mursia, Milano 1971, 252-253.
62. E. JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo,* Sígueme, Salamanca 1984, 107.
63. H. KÜNG, *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento teológico de Hegel como prolegómeno para una cristología futura,* Herder, Barcelona 1974, 239.
64. F. NIETZSCHE, *El Gay saber,* Narcea, Madrid 1973 (af. 125), 129-132.
65. *Ibid.,* (af. 343), 204-205.

de las cuales son las más importantes por lo que hace a nuestro asunto: *a)* la *primera:* «Que Dios no existe y que no ha existido jamás. Ésta es la postura del ateísmo tradicional»; *b)* la *segunda:* «Que antaño existía un Dios, y que adorarlo, glorificarlo y creer en él no sólo era posible, sino incluso necesario; pero que hoy ese Dios ya no existe. Ésta es la postura de la muerte de Dios o de la teología radical»[66]. Se trata, pues, de teólogos cristianos que provienen de la tradición cristiana –Hamilton es calvinista; Altizer, episcopaliano– y que ahora levantan acta de los profundos cambios acaecidos en la cultura y en la sociedad, y en particular del «acontecimiento histórico-cultural» de la muerte de Dios, que intentan asumir e interpretar.

Para William Hamilton (1924-), si la teología levanta acta de la muerte de Dios, la fe se transforma en amor, y la teología en ética de la responsabilidad, orientada a la figura de Jesús, que indica «un lugar donde estar». El ateísmo cristiano, según Hamilton, se distingue del ateísmo filosófico por el hecho de que se afirma sobre el tronco de la tradición cristiana, y además porque sigue considerando paradigmática la ejemplaridad de Jesús por su plenitud de humanidad[67].

Para Thomas Altizer (1927-), autor de *El evangelio del ateísmo cristiano* (1966) y *Descenso al infierno* (1970), el cristianismo aún no ha sacado todas las consecuencias de su doctrina central, constituida, sobre todo en contraposición a las religiones orientales, por la doctrina de la encarnación del Verbo. Ésta es justamente la tarea que asume la teología radical: que «el Verbo se hizo carne» hay que interpretarlo dialécticamente, y entonces significa que el Dios trascendente descendió a la carne del proceso del mundo y murió como trascendencia vacía y aislada. La trascendencia se transforma en inmanencia; el Verbo se expresa totalmente en la realidad del mundo y de la historia. La cristología de la *kénosis,* o del auto-anonadamiento del Verbo, del himno cristológico de Flp 2, no es simplemente un hecho del pasado que pueda circunscribirse a la figura histórica de Cristo, sino un acontecimiento que adviene perennemente en la procesualidad de la historia; pero entonces la fe en Cristo se convierte en «fe en el movimiento progresivo del Verbo en la historia»[68].

66. TH. ALTIZER y W. HAMILTON, *La teología radical y la muerte de Dios,* Grijalbo, Barcelona/México, DF, 1967, 10.
67. Cf. W. HAMILTON, «La teología de la muerte de Dios hoy», en (Th. Altizer y W. Hamilton) *La teología radical y la muerte de Dios,* 39-69; en particular, 59-63.
68. TH. ALTIZER, «Il significato della "nuova teologia"», en Appendice a TH. OGLETREE, *La controversia sulla morte di Dio,* Queriniana, Brescia 1974 (2ª ed. ampliata), 200. (Existe una traducción española en la que no figura el citado apéndice: TH. OGLETREE, *Controversia sobre «la muerte de Dios»,* Kairós, Barcelona 1968).

La muerte «cultural» de Dios, es decir, su declive y su extinción en nuestra cultura, no es simplemente un dato fenomenológico, sino que exige de la teología radical una interpretación en términos teológicos que desarrolle toda la lógica de la confesión cristiana en la encarnación. La teología radical pretende ser una «teología radicalmente nueva» que exige una reforma teológica, la cual conlleva una ruptura con el pasado eclesiástico, incapaz de comprender y de interpretar la modernidad: «[...] un teólogo que busque nuevas epifanías del Verbo debería renunciar a la esclavitud de la autoridad eclesiástica de la iglesia y abrirse, en cambio, a la vida y al movimiento del mundo; y al afrontar la historia debería permitirse hablar las lenguas nuevas y vivas de ese mundo, con la convicción de que la vida y la energía verdaderas tienen siempre su origen en el Verbo hecho carne»[69].

La *Death-of-God-theology* es un fenómeno ya periclitado y se ha auto-comprendido como «una respuesta teológica cristiana a la muerte de Dios», como se decía en el *Manifiesto* de 1966. Pero ¿es teológicamente correcta tal respuesta? Según Wolfhart Pannenberg, el aforismo de la muerte de Dios puede asumirse en sentido fenomenológico y cultural como expresión cifrada de la esencia del secularismo; pero la teología en cuanto tal «no puede asumir la fórmula de la muerte de Dios y buscar en ella una profunda significación metafísica»[70]. Eberhard Jüngel, que ha dedicado un amplio tratado al discurso filosófico-teológico de la muerte de Dios[71], sostiene que se puede hacer de tal discurso un uso *insensato* (con implícita referencia a la *Death-of-God-theology*), o bien un uso *sensato,* pero esto significa repensar a Dios, después de la crítica hecha al teísmo por la filosofía occidental, más allá de la contraposición entre teísmo y ateísmo.

La teología católica sobre la secularización

En el ámbito de la teología católica, el debate sobre la secularización no ha registrado las radicalizaciones que se han verificado en el ámbito de la teología protestante, sobre todo norteamericana. Aquí han ido

69. *Ibid.*, 199; cf. J. COBB (ed.), *The theology of Altizer: Critique and Response,* Westminster Press, Philadelphia 1970.
70. W. PANNENBERG, *Christentum in einer säkularisierten Welt,* Herder, Freiburg/Basel/Wien 1988, 64.
71. E. JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo,* 67-142. Cf. J.B. WEBSTER, *Eberhard Jüngel. An Introduction to His Theology,* Cambridge University Press, Cambridge 1986.

emergiendo dos posturas que pueden evidenciarse –forzando un poco las cosas– en la pregunta: ¿teología de la cristianización o teología de la secularización?

En una célebre intervención de Karl Rahner (1904-1984) sobre el *Significado teológico de la posición del cristiano en el mundo moderno,* de 1954, con que comienza su colección de ensayos pastorales *Misión y gracia* (1959), el teólogo alemán ilustraba el paso que estaba dándose del régimen de cristiandad a la situación de diáspora, en la que la iglesia existe como minoría dentro de cada uno de los países. El medievo –el tiempo de la teocracia y de la cristiandad– ha de ser considerado como una época histórica ya superada (en principio, con la Revolución Francesa), porque representa un acontecimiento *histórico* y cultural, no un acontecimiento *teológico,* paradigmático para todas las épocas. La misión de la iglesia no consiste en instaurar la teocracia mundial, sino más bien en el proceso de diasporización tendente a hacer universal la iglesia, haciéndola existir en todos los países: «La cristiandad ya está esparcida *por todo el mundo* (si bien con diversa intensidad, según las zonas), y en todas partes se encuentra en el mismo estadio de "diáspora"»[72]. Por tanto, la situación de diáspora debe asumirse como un «imperativo histórico de la salvación»[73]. Esto conlleva el paso de un cristianismo tradicional y hereditario a un cristianismo basado en la decisión personal. La lúcida aceptación de la diáspora comporta una actualización de los métodos de apostolado.

En esta misma dirección iba el ensayo de Marie-Dominique Chenu (1895-1990), *El fin de la era constantiniana,* publicado en 1961, en vísperas del concilio Vaticano II, y reeditado como el primero de la célebre antología de ensayos del teólogo francés que lleva el título de *El Evangelio en el tiempo* (1964). La era constantiniana es «un complejo mental e institucional en las estructuras, en los comportamientos y hasta en la espiritualidad de la iglesia, y ello no sólo de hecho, sino como un ideal»[74], que se conoce con el nombre de «régimen de cristiandad occidental»; pero «una cristiandad no es la iglesia»[75]. Por muy dramático que pueda ser el cuestionamiento del régimen de cristiandad, «la encarnación continúa»[76], y ya se manifiestan los signos de un nuevo camino de la iglesia: el despertar del Evangelio y el primado de la palabra de Dios:

72. K. RAHNER, «El cristiano en el mundo moderno (su situación a la luz de la teología)», en *Misión y Gracia* I, Dinor, San Sebastián 1966, 59.
73. *Ibid.,* 71.
74. M.D. CHENU, *El Evangelio y el tiempo,* Estela. Barcelona 1966, 14.
75. *Ibid.,* 24.
76. *Ibid.,* 25.

«Fundar una iglesia no es, ante todo, dotarse de cuadros y de medios temporales influyentes, cuando no poderosos; es dar testimonio de la palabra de Dios en el amor fraterno»[77]. La cristiandad establecida, con su alianza entre poder espiritual y poder temporal, con sus categorías de pensamiento, con su estructura económico-social, había convertido en un mero apéndice lo que, por el contrario, es esencial para la iglesia y ha sido ahora descubierto: su carácter misionero: «La iglesia, frente a un mundo profano, se ve ahora como forzada a ser misionera en instituciones neutrales y a no competir institucionalmente ni ampararse en privilegios»[78].

En este análisis no se habla todavía de secularización, pero el concepto de «diáspora» (Rahner) y el de «fin de la era constantiniana» (Chenu) van sustancialmente en esa dirección. Explícitamente, sólo en la segunda mitad de los años sesenta se confronta la teología católica en su conjunto con el fenómeno de la secularización.

Mesuradas y puntuales son, en este sentido, las *Consideraciones teológicas sobre la secularización* de Karl Rahner (1967). Antaño, la sociedad homogénea reconocía a la iglesia como su corona y como su fuerza de integración; pero las cosas han cambiado en la sociedad *secular, democrática* y *pluralista:* «en el proceso de secularización anticipado por ella misma, la iglesia ofrece al mundo la gracia de Dios, sus propios principios y su propio horizonte último. Pero la realidad humana y cristiana es realizada por el propio mundo, en su propio terreno y bajo su responsabilidad»[79]. El integrismo (no siempre explícito) pone el mundo *bajo* la tutela de la iglesia, haciendo de ésta «la verdadera guía del mundo»; pero la iglesia no puede guiar al mundo de manera integrista, pues ni le ha sido encomendada tal tarea ni conoce la solución concreta de los problemas del mundo (Rahner aduce como ejemplos el equilibrio atómico del terror y el problema de la explosión demográfica). Pero si la iglesia no puede guiar de manera integrista al mundo, sí tiene, «como sacramento fundamental de la salvación del *mundo*», una misión profética que desempeñar y que para Rahner se concreta en la constitución pastoral conciliar *Gaudium et Spes:* «[la iglesia] debe y quiere *co-determinar* también el camino del mundo secular, sin que ello signifique que puede determinarlo de manera integrista y doctrinaria»[80].

77. *Ibid.,* 28.
78. *Ibid.,* 29.
79. K. RAHNER *Considerazioni teologiche sulla secolarizzazione,* Paoline, Roma 1968, 24-25.
80. *Ibid.,* 50.

Esta línea de diálogo con el fenómeno de la secularización –la línea Rahner/Chenu– no tiene demasiado que ver con la línea cuya máxima expresión la constituyen Daniélou y von Balthasar.

Para el teólogo francés Jean Daniélou (1905-1974), en su combativo librito titulado *La oración, problema político,* publicado hacia el final del concilio, en mayo de 1965, «[...] la fe no puede estar verdaderamente arraigada en un país mientras no haya penetrado en su civilización, mientras no exista una cristiandad. El cristianismo no es accesible a las masas de un pueblo como revelación mientras no esté arraigado en ese pueblo como religión»[81]. Más aún, «no hay cristianismo de masas sin cristiandad»[82]. De donde se sigue la legitimidad del proceso constantiniano, que debe inspirar también la estrategia de la iglesia de hoy, no ya en el contexto de un estado confesional, sino en un contexto de justa laicidad que comprenda la libertad religiosa.

El teólogo suizo Hans Urs von Balthasar (1905-1988), en una serie de artículos de los años 1964-1965[83], se opone con energía: *a)* a que la visión bíblica de Dios sea responsable del proceso de secularización; *b)* a que tal proceso deba ser valorado positivamente, en el sentido de que ofrezca nuevas posibilidades a la fe cristiana. El conocimiento de Dios puede parecer hoy oscurecido por causa de la deshabituación del hombre contemporáneo al esfuerzo metafísico: valorar positivamente el «mundo mundano» sería atacar tanto la inmanencia de Dios en el mundo como la *analogia entis,* yendo así mucho más allá del mismo programa bultmanniano de «desmitificación».

Más allá de la teología de la secularización

En el ámbito de la teología católica, es Johann Baptist Metz (1928-) la punta de lanza de una valoración positiva del proceso de secularización, en una serie de artículos publicados entre 1961 y 1967 y que han encontrado una estructura unitaria en la obra *Sobre la teología del mundo* (1968), donde la tesis gogarteniana es a la vez recibida y superada. El teólogo de München formula de esta manera su tesis: «La mundanidad del mundo, tal como ha ido surgiendo en el proceso moderno de mundanización y tal como se nos presenta hoy, de forma globalmente exasperada, ha surgido en su fundamento, aunque no en sus manifestaciones históricas singulares, no ya contra el cristianismo, sino gracias al cristianismo; [la mundanidad del mundo] es, originariamente, un acontecimiento cristiano [...]»[84].

Mientras que Gogarten habla preferentemente de «secularización», Metz habla sobre todo de «mundanización del mundo» y de «mundanidad del mundo»: el proceso de mundanización *(Verweltlichung)* des-mitifica, des-magifica, des-encanta el mundo y hace surgir en los tiempos modernos la mundanidad del mundo *(Weltlichkeit der Welt),* efectuando el paso de una visión «divinista» del mundo a la visión de un mundo que sigue siendo mundo, mundo mundano *(weltliche Welt),* mundo hominizado *(hominisierte Welt)* confiado a la responsabilidad del hombre. Según Metz, el término «mundanización» expresa sobre todo el aspecto filosófico-cultural de un proceso histórico cuya vertiente político-social se expresa con el término «secularización»: «En la historia de Occidente, este proceso de mundanización ha asumido la forma de la *"secularización"*»[85].

Por otra parte, mientras que en Gogarten la tesis de la secularización se formula a partir de la distinción luterana entre ley y evangelio –la fe cristiana es fe justificante y, en cuanto tal, delimita dos ámbitos: el ámbito de la fe, como ámbito perfectamente definido de la salvación realizada por Dios (el evangelio como don), y el ámbito de la secularidad, como ámbito de las obras realizadas por el hombre (la ley como exigencia consiguiente al don)–, en Metz la tesis de la mundanidad del mundo se funda, cristológicamente, en el acontecimiento de la encarnación: «En su Hijo Jesucristo, Dios ha aceptado al mundo con un acto definitivo y escatológico»[86]; la iglesia es el signo de esta aceptación del mundo como mundo por parte de Dios. En el acontecimiento de la encarnación, el mundo es *aceptado* como mundo y hecho *autónomo* como mundo, como mundo mundano en devenir, como historia, como campo de la acción responsable del hombre: «Precisamente a la luz del mensaje de la humanización de Dios, el mundo pierde la divinidad que le envuelve numinosamente y, más originariamente, es confiado a la administración y a la responsabilidad del hombre, y de este modo es liberado en su propia mundanidad»[87].

El proceso de mundanización del mundo es un proceso que tiene sus ambigüedades (Metz acepta la distinción de Gogarten entre secularización y secularismo como proceso ilegítimo), pero que debe ser acogido,

81. J. DANIÉLOU, *L'oraison, problème politique,* Arthème Fayard, Paris 1965, 14.
82. *Ibid.,* 15.
83. Cf. H.U. VON BALTHASAR, «Encuentro con Dios en el mundo actual», en (J.B. Metz [ed.]) *Fe y entendimiento del mundo,* Taurus, Madrid 1970, 17-41.

84. J.B. METZ, *Teología del mundo,* Sígueme, Salamanca 1970, 20- 21.
85. *Ibid.,* 188.
86. *Ibid.,* 23.
87. *Ibid.,* 88-89.

en el fondo, como «prueba de la fuerza histórica del espíritu cristiano», no «como la expresión de la impotencia o la indiferencia del cristianismo en relación al mundo»[88]. De donde se sigue que no se puede invocar en sentido teológico, como implícita referencia a la tesis de Guardini, «el fin de la época moderna».

En su «teología del mundo», Metz se mueve en tres contextos: *a)* en el contexto *cristológico:* con el acontecimiento de la encarnación, el mundo es aceptado como mundo y hecho autónomo en su propia mundanidad; *b)* en el contexto *antropológico:* el mundo mundano es mundo en devenir, es el mundo como proceso histórico, confiado a la responsabilidad del hombre; y finalmente, *c)* en el contexto *político-escatológico:* aquí se inserta el proyecto de Metz de una «teología política» que intenta desarrollar las dimensiones públicas y sociales del mensaje escatológico cristiano. En este paso del contexto cristológico al contexto antropológico y al contexto político-escatológico, la «teología política» se presenta como superación y verificación de la teología de la secularización. En el ensayo con que responde a sus críticos, *La «teología política» en discusión* (1969), Metz escribe: «Por este motivo, una teología que reflexiona sobre el punto de partida mundano del cristianismo y de la iglesia no puede detenerse en una tesis abstracta de la secularización, sino que debe más bien tomar en consideración las transformaciones de los ordenamientos de partida, basados en la libertad del hombre, como trata de hacer la nueva "teología política"»[89].

En la síntesis más madura del proyecto de teología política, desarrollada por Metz en *La fe en la historia y en la sociedad* (1977), recuerda que la tarea de la teología cristiana en la actual situación histórica consiste en abrir un paso entre dos trampas: la de una «privatización extrema» y la de una «secularización total». Si la «tesis de la secularización», por una parte, acepta el desafío de la Modernidad, por otra corre el riesgo de caer en una u otra de esas trampas contrapuestas. En efecto, *a)* si –con Gogarten– se distingue rígidamente, sobre la base de la distinción luterana entre ley y evangelio, entre la fe como ámbito de la salvación y el mundo como ámbito de las obras del hombre, se vuelve a caer en una concepción a-mundana *(weltlos)* de la fe, en la que se pierde la dimensión pública y social del mensaje cristiano; *b)* si, por el contrario –como sucede en la «teoría del cristianismo» del teólogo evangélico Trutz Rendtorff, que retoma la tradición de la teología liberal–, todo el proceso moderno de la secularización, con su demanda de emancipación y de libertad, se ve, de manera indiferenciada, como un

88. *Ibid.*, 49.
89. J.B. METZ, «La "teologia politica" in discussione», en (H. Peukert [ed.]) *Dibattito sulla «teologia politica»*, Queriniana, Brescia 1971, 237.

proceso de asimilación secular progresiva de los valores cristianos, se pierde la distinción entre secularidad y secularismo y se acaba en una acrítica «secularización total». Por eso es necesario ir más allá de la «tesis de la secularización» e integrarla críticamente en una «teología política» que supere el carácter abstracto de la tesis de la secularización, evite sus riesgos contrapuestos y sus deformaciones (como lo fue, por ejemplo, la «teología de la muerte de Dios») y sepa mediar entre fe y secularización, entre cristianismo y modernidad[90].

También para el teólogo evangélico Jürgen Moltmann –que, junto a Metz, representa la teología política europea– la teología política ha asumido los principios de la teología de la secularización en la línea de Bonhoeffer-Gogarten-Cox, y los ha hecho confluir en un nuevo proyecto teológico: «[La teología política] afronta el mundo secular con dos ideas-guía: *a)* el reconocimiento de la radical mundanidad del mundo no es otra cosa que la toma de conciencia de su historicidad [...]; *b)* al reconocimiento de la historicidad del mundo va asociado el moderno primado de la praxis con respecto al conocimiento. La praxis moral y política verifica las teorías y solicita otras nuevas. [...] Por esta razón, la teología, en las condiciones del mundo moderno, no puede ser mera teoría, sino que debe hacerse teoría práctica. Ésta es necesariamente "teología política"»[91].

Escribe el filósofo Willi Oelmüller: «A comienzos de los años setenta, el concepto de secularización entra en un innegable declive»[92], como lo muestra la historia del debate teológico que hemos esbozado; un debate que, sin embargo, ha contribuido decisivamente, en teología, a plantear de un modo diferenciado la relación entre cristianismo y mundo moderno. Es un planteamiento que encuentra expresión en la siguiente tesis sintética formulada por el teólogo católico Heinrich Fries: «La interpretación teológica de la secularización debe ser realizada de modo diferenciado. Ni un puro "no" ni un acrítico "sí" son la solución correcta. Hay que aplicar el discernimiento del elemento cristiano y el discernimiento de espíritus»[93]. En el ámbito de esta interpretación diferenciada, el proyecto de la nueva teología política –que no hemos hecho más que presentar y que desarrollaremos más adelante– propone una de las más articuladas mediaciones sistemáticas entre fe cristiana y mundo moderno.

90. J.B. METZ, *La fe en la historia y en la sociedad*, Cristiandad, Madrid 1979, en particular 13, 35-40.
91. J. MOLTMANN, *¿Qué es la teología hoy?*, Sígueme, Salamanca 1997, 36-37.
92. W. OELMÜLLER, «Die Grenze des Säkularisierungsbegriff am Ende der bisherigen Neuzeitgeschichte», en (U. Hommes [ed.]) *Gesellschaft ohne Christentum?*, Patmos, Düsseldorf 1974, 50.
93. H. FRIES, «Theologische Deutung der Säkularisierung», en (U. Hommes [ed.]) *Gesellschaft ohne Christentum?*, 107.

7
El camino de la teología católica desde la controversia modernista hasta el giro antropológico

Se ha observado que, mientras que en la teología evangélica hay una serie de «cimas» claramente marcadas –Barth, Bultmann, Tillich, Bonhoeffer...–, en la teología católica esas «cimas» son más bien relativas; se parece más a una ancha corriente que todo lo arrastra y en la que sólo es posible distinguir el movimiento más veloz de algunas embarcaciones. El teólogo flamenco Edward Schillebeeckx confiesa: «Los factores que determinan esta diferencia no me resultan aún del todo claros»[1], aunque en gran parte dependen de la misma comprensión católica de la iglesia, donde la teología está más vigilada por el magisterio y más radicada en la comunidad. Además, mientras que el lugar de elaboración de la teología evangélica –como se desprende de la reconstrucción que hemos hecho en los capítulos precedentes– es Alemania (y la Europa central de lengua alemana), el lugar de elaboración de la teología católica en la primera mitad del siglo es, además de Alemania (y los países de lengua alemana), Francia (y la Europa francófona), que prácticamente se alternan en la función de guía cultural y teológica: «parece que allí se dispone a la vez de la necesaria tradición científica y de la energía creadora»[2].

A comienzos del siglo XX, la teología católica, que desde la segunda mitad del siglo XIX se había empeñado en un inmenso trabajo de recuperación y restauración de la tradición escolástica para constituir una línea defensiva contra los errores modernos, denunciados por el *Syllabus* de 1864, se vio sacudida por una áspera controversia en la que se planteaba con virulencia el problema de la relación entre historia y dogma, entre crítica científica y teología: «Para la generación del mo-

1. E. SCHILLEBEECKX, Prólogo a T.M. SCHOOF, *Verso una nuova teologia cattolica,* 1968, 9.
2. T.M. SCHOOF, *ibid.*, 28.

dernismo –escribe el historiador É. Poulat– el problema no es ya la apologética, sino la crítica»[3].

1. Alfred Loisy y la controversia modernista

En mayo de 1902 había aparecido la traducción francesa de *La esencia del cristianismo* (1900) de Harnack. El 18 de mayo del mismo año, el sacerdote Alfred Loisy (1857-1940), seis años más joven que el historiador berlinés, escribía al barón von Hügel, que será el confidente de los principales protagonistas a lo largo de toda la controversia modernista: «Me siento tentado de jugarle una mala pasada a Harnack demostrando que el texto sobre el que estructura todo su sistema –la idea de Dios-padre y la conciencia filial de Jesús– no presenta mayores garantías que los textos de Juan»[4]. Loisy, que por sus ideas ya había perdido en 1893 la cátedra de introducción bíblica en el Instituto Católico de París y que estaba trabajando sobre los evangelios –publicará en 1903 un libro considerado como su obra maestra sobre *El cuarto evangelio,* y en 1907-1908 otro en dos volúmenes sobre *Los evangelios sinópticos*–, tenía mucho material interesante entre manos. A principios de agosto del mismo año, comenzaba la redacción de una obrita que concluirá en seis semanas y que aparecerá en París, en noviembre de 1902, con el título *El evangelio y la iglesia.* Ningún libro de teología de nuestro siglo ha suscitado tanta polémica como el pequeño «libro rojo» (como se le conocía por el color de la cubierta) del estudioso francés.

El libro de Loisy se presenta como una confrontación crítica con el libro de Harnack en relación a cinco puntos: el reino de los cielos, el hijo de Dios, la iglesia, el dogma y el culto, a lo que se añadirá en la segunda edición de 1903 (y figurará como primer capítulo introductorio) el tema de las fuentes evangélicas.

Ante todo, la base histórica utilizada en *La esencia del cristianismo* aparece angosta, y los escasos textos decisivos son ya interpretaciones teológicas y no datos históricos comprobados como tales, que es el fallo en el que habría incurrido Harnack: «Su definición del cristianismo no se funda en el conjunto de textos ciertos, sino que, en último análisis, se estructura sobre un pequeño número de ellos. Casi podría decirse que sobre dos pasajes –"Nadie conoce al Hijo sino el Padre, ni al Padre sino el

3. É. POULAT, *La crisis modernista. (Historia, Dogma y Crítica),* Taurus, Madrid 1974, 265.

Hijo" (Mt 11,27), y "el reino de Dios está en vosotros" (Lc 17,21)– que probablemente, tanto el uno como el otro, fueron influenciados, si no producidos, por la teología de los primeros tiempos. Este prejuicio de su crítica podría haber expuesto al autor a lo peor que puede pasarle a un teólogo protestante: haber fundado la esencia del evangelio en un dato de la tradición cristiana»[5]. Loisy amplia la base de documentación: si el historiador de Berlín se atiene solamente a los evangelios sinópticos, el exegeta francés toma también en consideración a Pablo y a Juan en cuanto testigos de la fe de los orígenes.

A Harnack, que afirma querer proceder como historiador, le acusa Loisy de proceder en realidad como filósofo –como ya había hecho Auguste Sabatier, representante del protestantismo liberal en Francia y autor del *Esbozo de una filosofía de la religión* (1897)–, subordinando así la esencia a una teoría previa de la religión. En realidad, Harnack efectúa una disección y no acierta a percibir el cristianismo viviente en su necesario proceso de crecimiento, y por tanto de asimilación, a lo largo del curso de la historia: «Harnack no concibe el cristianismo como una simiente que se ha desarrollado –primero como planta en potencia, después como planta real– idéntica a sí misma desde el comienzo de su evolución hasta el término actual, y desde la raíz hasta la cima, sino como un fruto maduro, o más bien podrido, que necesita descarnarse hasta llegar al hueso incorruptible. Y Harnack quita la pulpa con tanta perseverancia que es posible preguntarse si al final quedará algo. Este método de despedazar un sujeto no conviene a la historia, que es una ciencia de observación de lo vivo, no de disección de un muerto»[6].

En su intento de hacernos ver su esencia, Harnack mutila al cristianismo y no logra sino transmitirnos de él una esencia abstracta, a-histórica, centrada en un solo punto, que, por lo demás, ni siquiera es el punto central. La idea de la paternidad divina es tan sólo un elemento, reconducible a la idea central de reino escatológico, cuyo agente introductor es Jesús: «Es absolutamente cierto que el evangelio no contiene ninguna enseñanza teórica; pero no se puede decir que tenga como único dogma la verdad de Dios Padre. Muchas otras cosas se enseñan en el evangelio tan explícitamente y con tanta seguridad como la paternidad de Dios: ante todo, la realidad del reino futuro, la certeza del mensaje evangélico concerniente al reino, y la misión de aquel que lo anuncia»[7].

4. *Ibid.*, 54.
5. A. LOISY, *Il Vangelo e la Chiesa,* Ubaldini, Roma 1975, 73-74.
6. *Ibid.*, 77.
7. *Ibid.*, 118.

La iglesia es vista en continuidad con el evangelio, del que es su desarrollo histórico; sin la iglesia, el evangelio no sería predicado ni seguiría estando presente en la historia; la iglesia es el evangelio en la historia; ella lo ha interpretado y adaptado a los diversos pueblos en las cambiantes condiciones de la historia. En su polémica antiprotestante, Loisy se pregunta: «¿Qué habría sucedido si, de pronto, los papas hubieran pensado que la esencia del cristianismo consistía en la fe en Dios Padre y que había que limitarse a presentar esta verdad a quienes quisieran hacer de ella su religión?»[8]. La iglesia, con su organización, sus dogmas y su culto, es necesaria para el evangelio.

En el capítulo sobre la iglesia se leen estas palabras que se han hecho célebres: «Jesús anunciaba el reino, y lo que vino fue la iglesia». Loisy continúa: «[La iglesia] vino ampliando la forma del evangelio, que era imposible mantener tal cual apenas el ministerio de Jesús fue clausurado por la pasión»[9]. Para Harnack hay una cesura entre evangelio e iglesia: la iglesia del dogma no está en continuidad con el evangelio; para Loisy, en cambio, la iglesia está en continuidad histórica con el evangelio. Pero ¿qué significa, en rigor, continuidad histórica?; ¿qué significa ampliar la forma del evangelio?; ¿es también la continuidad de la iglesia continuidad homogénea, como explicitación de una prefiguración ya contenida en el evangelio? Loisy no responde: «La enseñanza y la aparición misma de Jesús tuvieron que ser interpretadas. Todo el asunto consiste en saber si el comentario es homogéneo o heterogéneo al texto»[10]. Para Harnack, el desarrollo del dogma es un proceso ilegítimo de helenización del cristianismo; para Loisy, los dogmas son interpretaciones que se han hecho necesarias por las circunstancias. En definitiva, también para Loisy persiste la cesura, aunque sea desplazada entre el Jesús de la historia y el evangelio, o aunque se sitúe entre ciencia crítica y teología. En Harnack encuentra expresión la religión de la conciencia; en Loisy, la religión viviente de la iglesia. Al evangelio esencial de Harnack contrapone Loisy el evangelio histórico. Harnack busca la esencia del cristianismo: quita la piel del fruto del cristianismo eclesiástico para llegar, con un trabajo de vivisección, a la pulpa de la *esencia (Wesen);* Loisy religa la iglesia al evangelio como a su *germen* o *semen* y ve el cristianismo eclesiástico en su proceso de necesario desarrollo, asimilación, adaptación y evolución histórica, que revela la «potente fecundidad» de la esencia. Pero la defensa del principio católico del desarrollo frente al reduccionismo del neoprotestantismo no parecía convincente. Escribe el historiador del modernismo Émile Poulat: «En vez de una construcción sólida, el libro dará la impresión a algunos de sus lectores de una barquichuela a merced del océano»[11].

8. *Ibid.*, 140.
9. *Ibid.*, 141.
10. *Ibid.*, 148.

A menos de un año de distancia de la publicación de *El evangelio y la iglesia,* y coincidiendo con su segunda edición (revisada y aumentada), sale en París, a comienzos de octubre de 1903, un segundo «libro rojo», *En torno a un pequeño libro,* en el que Loisy, en una serie de siete cartas imaginarias, explica y defiende lo que había expuesto en el libro anterior. Aquí se identifica el meollo del problema que los estudios críticos plantean a la cultura católica, a saber, la relación entre hecho evangélico y hecho eclesiástico. Loisy pretendía moverse únicamente en el terreno de la historia –a diferencia de Harnack, que se movía aún en un terreno filosófico, y a diferencia de los católicos, que se mueven exclusivamente en el terreno de la teología–, y en el terreno de la historia se puede comprobar una conexión histórica de la iglesia con el evangelio, pero nada más: «Pedir al historiador que encuentre en los textos bíblicos toda la doctrina de la iglesia es como pedir que se vea en una bellota las raíces, el tronco y las ramas de una encina secular»[12]. La cesura persiste: «todo está en evolución en una religión viva»[13]. La polémica antiprotestante del primer libro es sustituida en el segundo por una polémica intracatólica contra cuantos se niegan a tener en cuenta los resultados de la crítica bíblica y a acoger «las aspiraciones del presente siglo, que deja a la iglesia al margen»[14]. Con *En torno a un pequeño libro,* Loisy pierde a los amigos que aún estaban dispuestos a defenderlo; la oposición de la teología católica y del episcopado es casi unánime. La revista de los jesuitas *Études* publica un artículo firmado por el biblista F. Prat, el cual, parafraseando el título del librito de Loisy, lo titula *Al fondo del pequeño libro*, y donde se afirma: «Al fondo hay algo más radical»[15].

La crisis modernista –antes de recibir este nombre de los autores italianos adversarios del movimiento, que lo tomaron prestado de los teólogos romanos, el modernismo se llamaba «loisysmo»– ya había estallado. Las diferentes posturas –con referencia a Francia– pueden ser sumariamente descritas de esta manera: *a)* ante todo, la postura misma de Loisy –el «padre del modernismo» (F. Heiler)–, que proponía, en definitiva, un *neo-catolicismo* que comportaba una progresiva

11. É. POULAT, *La crisis modernista,* 90.
12. A. LOISY, *Intorno a un piccolo libro,* Ubaldini, Roma 1975, 233.
13. *Ibid.*, 225.
14. *Ibid.*, 200.
15. É. POULAT, *La crisis modernista,* 195.

refundición del pensamiento cristiano. Puede ser significativa al respecto la confidencia hecha, varios decenios más tarde, por don L. Venard, que estuvo próximo a Loisy en los días álgidos de la controversia: «Frente a la perspectiva de la transformación continua de la creencia en adhesión al progreso de la crítica filosófica e histórica, un día le pregunté: "¿Dónde nos detendremos?" Y él, sin vacilar, me respondió: "No nos detendremos..."»[16]; *b)* pero por la izquierda –por parte de ambientes culturales liberales– no se aceptaba el *fideísmo* de Loisy, que frenaba la radicalidad de su crítica, destinada a desembocar en el racionalismo; *c)* en el polo opuesto, los *tradicionalistas* ni siquiera percibían el problema, como se ve en uno de los más intransigentes polemistas, el padre C. Maignen: «Ante una ciencia perennemente mudable, la iglesia está justificada de antemano para no buscar una inútil conciliación de los propios dogmas con los datos provisionales de las ciencias. Ella debe ocuparse solamente de su enseñanza, que depende únicamente de la fe, y a proveer a las necesidades de las almas previniéndolas contra las causas de la duda y el peligro de las opiniones temerarias. Si la ciencia cambia constantemente, la fe es inmutable»[17]; *d)* pero un grupo de intelectuales católicos –como el historiador mons. Pierre Batiffol, entonces rector del Instituto Católico de Toulouse, o el dominico Marie-Joseph Lagrange, autor de *El método histórico* (1903) sobre la crítica bíblica, o el oratoriano Lucien Laberthonnière, autor de *El realismo cristiano y el idealismo griego* (1904), o el filósofo Maurice Blondel, autor de *Historia y dogma* (1904)– sabían distinguir entre, por una parte, la *crítica* bíblica, filosófica e histórica, que debía ser integrada en la teología (y por eso fueron objeto de sospechas y de denuncias) y, por otra, el *criticismo* practicado por Loisy, que llevaba a la separación entre crítica y teología, entre historia y dogma.

El movimiento interesaba, además de a Francia, también a Alemania, Inglaterra e Italia. En Francia, entre las personalidades de relieve, además de Loisy, hay que recordar al filósofo bergsoniano Édouard Le Roy (1870-1954), autor de *Dogma y crítica* (1907), donde los dogmas son contemplados, no en su valor veritativo, sino en su valor pragmático, como reglas para la conducta del cristiano. En Alemania, el modernismo siguió siendo marginal. En Inglaterra descuellan el barón Friedrich von Hügel (1852-1925) y el jesuita George Tyrrel (1861-1909), que había prologado la edición inglesa del libro de Loisy *El evangelio y la iglesia,* que en obras como *Lex orandi* (1903), *Lex credendi* (1906),

16. *Ibid.,* 283.
17. *Ibid.,* 188.

y *Entre Escila y Caribdis* (1907) subordina el dogma a la experiencia religiosa, y que dejará su testamento espiritual en *Cristianismo en la encrucijada* (1909), donde el cristianismo es visto como el germen de una futura religión universal. En Italia, el modernismo encuentra expresión, en el campo social, en Romolo Murri (1870-1944); en el campo cultural, en Ernesto Buonaiuti (1881-1946); en el campo literario, en Antonio Fogazzaro (1842-1911), que en *El santo* (1905) expresa las ideas de una reforma religiosa. Mientras en Francia el movimiento modernista nacía de la necesidad de recuperar el retraso científico acumulado por la teología católica, el modernismo italiano se expresaba en un difuso movimiento de reformismo religioso y social.

«Precisa y despiadada» (M. Ranchetti), la encíclica de Pío X, *Pascendi dominici gregis,* llegará, con fecha de 8 de septiembre de 1907, a desbaratar el movimiento. Loisy, que había celebrado su última misa el 1 de noviembre del año anterior, revisará todo el dramático asunto en los tres volúmenes de sus *Memorias* (1930-1931), que no revelan nada nuevo y donde, sin embargo, el tono se hace cada vez más áspero: «La lealtad científica y la sinceridad humana les importan un bledo. Si la primera virtud del cristiano es el amor, la primera virtud del católico es ahora la obediencia incondicional al papa»[18].

El principal historiador del modernismo, Émile Poulat, sintetiza así el complejo fenómeno y la abundante literatura a que dio lugar: «A unos les ha parecido un trauma persistente y profundo del cuerpo católico; a otros, un fenómeno sin futuro. Hay quienes han atribuido su colapso a una debilidad intrínseca, a un defecto constitucional; y hay también quienes se lo han imputado a la desmedida coacción ejercida contra él. Unos lo han considerado como el intento inane de unos cuantos individuos aislados; otros, como la fase crítica de un crecimiento inevitable de la iglesia, del paso a un nuevo ciclo de cultura. Quienes podían parecer más cercanos a él se han jactado de haberlo combatido cuando su existencia era aún incierta. Los golpes han venido de todas las direcciones, pero ningún frente unido ha desencadenado el ataque contra los cabecillas conservadores, ninguna unión sagrada ha defendido las posturas tradicionales. Y de muchas de las cuestiones suscitadas por él ¿tendremos que decir que pertenecen a "ciertas fases hoy superadas de controversias intelectuales" (É. Rideau), o bien que "siguen siendo las nuestras" (R. Marlé)?»[19]. Al final de su documentadísimo estudio, Poulat opta por la segunda alternativa e identifica su problema en la relación entre historia y dogma, entre método histórico-crítico y

18. *Ibid.,* 113.
19. *Ibid.,* 9-10.

metodología teológica: «La diferenciación entre historia sagrada e historia crítica se da por descontada; pero sobre algunos puntos importantes se debate la cuestión de sus relaciones. El medio siglo transcurrido –Poulat escribía en 1962, y el tiempo transcurrido desde entonces confirma ampliamente el juicio– no ha dado la razón a ningún protagonista de la controversia, ninguno de los cuales ha conseguido eliminar a los demás»[20].

2. Maurice Blondel: la apologética del método de la inmanencia

«¿Tiene la vida humana un significado y tiene el hombre un destino? Actúo, pero sin saber siquiera que es acción, sin haber deseado vivir, sin conocer precisamente quién soy, ni siquiera si soy. Esta apariencia de ser que se agita en mí, estas acciones leves y fugaces de una sombra, oigo decir, llevan en sí una responsabilidad que pesa para toda la eternidad, y ni siquiera al precio de la sangre puedo comprar la nada, ya que no es para mí: ¿estaré, pues, condenado a la vida, condenado a la muerte, condenado a la eternidad? ¿Cómo y con qué derecho, si no lo he sabido ni querido?»[21]. Con estas preguntas se inicia la larga disertación, escasa en notas y citas, que, con treinta y dos años, Maurice Blondel (1861-1949), antiguo discípulo de Ollé-Laprune, defendía en la Sorbona para la obtención de su doctorado en filosofía. El trabajo será publicado en el mismo año de 1893 –el año de la destitución de Loisy de la cátedra de introducción bíblica en el Instituto Católico– con un título que enseguida se haría famoso, *La acción,* que llevaba el complicado (monstruoso, dirá alguno) subtítulo de *Ensayo de una Crítica de la vida y de una Ciencia de la práctica.* Pero el joven estudioso ambicionaba instituir, con reminiscencias kantianas, una *Crítica de la vida* y construir una *Ciencia de la práctica* que se midiera de nuevo con el problema kantiano y redefiniera la relación del conocer, el hacer y el ser[22].

La obra se divide en cinco partes: después de las dos primeras, que pueden considerarse introductorias y en las que se afirma, contra el esteticismo, que la acción constituye un auténtico problema y, contra el pesimismo, que el problema admite una solución positiva, se pasa al núcleo del tratado en las tres partes restantes, que analizan en profundidad el dinamismo de la acción, llegando a las siguientes conclusiones: *a)* la insuficiencia del orden natural, entendido como el orden en que se despliega la acción del hombre; *b)* la necesidad de un orden sobrenatural, entendido como el orden de lo Absoluto, de lo divino, de lo trascendente, que es el único que puede consumar la acción humana; *c)* la impracticabilidad de una vía de acceso al sobrenatural, declarado necesario, y la invitación a intentar la vía de la experiencia de la fe cristiana, que conoce un orden sobrenatural teológicamente definido e históricamente ofrecido como don. He aquí algunos pasajes inolvidables de *La acción,* que, a caballo entre los dos siglos, descabalaron el mundo de los teólogos y de los filósofos: «De todos estos intentos no sobresale sino esta conclusión doblemente imperiosa: es imposible no reconocer la insuficiencia de todo el orden natural y no experimentar una necesidad ulterior; es imposible encontrar en uno mismo con qué saciar esta necesidad religiosa. Es *necesario;* y es *impracticable.* He aquí, en su brutalidad, las conclusiones del determinismo de la acción humana»[23]. Y además: «Absolutamente imposible y absolutamente necesario, he aquí exactamente la noción del sobrenatural: la acción del hombre excede al hombre; y todo el esfuerzo de su razón consiste en ver que no puede, que no debe limitarse a ella. Espera cordial del mesías ignoto; bautismo de deseo que la ciencia humana no puede provocar, puesto que esta misma necesidad es un don. La ciencia puede mostrar su necesidad, pero no puede hacerlo nacer»[24].

El análisis filosófico de la acción humana desvela la intrínseca desproporción entre el término del querer (la *voluntad queriente*) y las realizaciones efectivas (la *voluntad querida*), desproporción que indica una necesidad de lo divino que viene a constituir como el punto de inserción de la propuesta cristiana: «Es legítimo considerar estos dogmas [los dogmas cristianos], no ya como indudablemente revelados en el primer momento, sino como reveladores; es decir, confrontarlos con las profundas exigencias de la voluntad y descubrir en ellos, si se encuentra, la imagen de nuestras necesidades reales y la respuesta esperada»[25].

Las reacciones fueron vivísimas, tanto por parte de los teólogos, que acusaban a Blondel de afirmar la continuidad entre orden natural y orden sobrenatural, como por parte de los filósofos, que le acusaban de ser metodológicamente incorrecto por querer introducir un tema meramente teológico en el campo de la filosofía. Blondel debía explicarse. Y

20. *Ibid.*, 552.
21. *M. Blondel, La acción,* BAC, Madrid 1996, 3.
22. *Ibid.*, 544.
23. *Ibid.*, 365.
24. *Ibid.*, 436.
25. *Ibid.*, 441.

así es como nació en Lille –donde, entre tanto, el joven profesor había empezado a enseñar– la que se conoce como *Carta sobre la apologética* (1896), que es la abreviación del imposible título *Carta sobre las exigencias del pensamiento contemporáneo en materia de apologética y sobre el método de la filosofía en el estudio del problema religioso.*

Los métodos que hasta entonces había practicado la apologética son inadecuados para la defensa del cristianismo (a esto tiende la apologética, que es una sección de la teología), y más aún para tender un puente entre pensamiento moderno y catolicismo. En concreto, y simplificando el análisis blondeliano: *a)* la antigua apologética doctrinal se limita a presentar el objeto de la fe, pero se olvida del sujeto que la acoge; *b)* la apologética histórica, que hace uso del método histórico, depende por entero de los hechos y de su comprobación; hace una labor necesaria, pero insuficiente, porque no toma en consideración «la necesidad de adherirse a esa realidad del sobrenatural»[26]; *c)* la llamada apologética de la conveniencia –tal como era propuesta por su maestro Ollé–Laprune– presupone ya la experiencia de la fe y sólo sirve para confirmarla, pero «la gran desventaja de la apologética hoy es tener que partir del hecho de una incredulidad teórica y práctica»[27]. Se impone una vía nueva, que Blondel, enlazando con su filosofía de la acción, llama «método de la inmanencia».

La apologética del método de la inmanencia (y no «apologética de la inmanencia», que sería incorrecto; ni siquiera «apologética de los umbrales», que sería restrictivo) pretende identificar las huellas, el eco, la condición en nosotros del sobrenatural, la exigencia secreta expresada por nuestra acción en su dinamismo, el punto de inserción, la mordedura del sobrenatural. El método de la inmanencia excluye rigurosamente, por una parte, una doctrina de la inmanencia, en cuanto que se trata de un método que mira más bien a excluir tal doctrina, pero no por contraposición, sino practicando el mismo método del pensamiento moderno. Y, por otra, el método de la inmanencia trata de afirmar sólo la presencia hipotética del sobrenatural, no su presencia de hecho, ni su forma histórica, ni su operación actual. El sobrenatural sigue siendo trascendente, pero el nuevo método lo considera en su inmanencia. Al final del análisis, y en referencia explícita a la revelación histórica del cristianismo, la necesidad del sobrenatural se precisa como «necesidad de la realidad concreta del Verbo»[28], y es aquí donde el método histórico tienen su campo de aplicación. La apologética del método de la inmanencia se configura como «apologética filosófica», por estar construida sobre el terreno de la filosofía y porque implica la constitución de una «filosofía integral», capaz –frente a la inanidad de los esfuerzos de la filosofía escolástica y neoescolástica– de medirse de nuevo en el secular duelo entre trascendencia e inmanencia. La trilogía que Blondel emprenderá más tarde –*El pensamiento* (1934); *El ser y los seres* (1935); *La acción* (1936-1937), donde retoma, amplía y reelabora la disertación de 1893, que, sin embargo, sigue siendo su obra maestra– pretende ser la ejecución del antiguo y grandioso proyecto.

26. M. Blondel, *Carta sobre Apologética*, Universidad de Deusto, Bilbao 1990, 28-29.
27. *Ibid.*, 34.
28. *Ibid.*, 85.

Pero entre tanto había estallado en toda su virulencia la crisis modernista, en la que se quería involucrar al solitario filósofo de Aix (Blondel, después de su breve período de docencia en Lille, había pasado a la universidad de Aix-en-Provence, donde permanecerá hasta el final de su actividad docente). En una carta, el filósofo se confiaba: «Se trata de una crisis de tal calibre que estoy seguro de que, en lo que me queda de vida, no me encontraré con otra más dramática. Creo que nadie habría sido capaz de decir lo que yo tenía que decir contra Loisy para orientar a quienes se habían visto conmocionados por su obra»[29]. Así fue como nació *Historia y dogma* (1904), donde se afronta el problema entonces suscitado en toda su crudeza: ¿cómo se pasa de la historia a la historia sagrada?; ¿y cómo se pasa de la historia al dogma de la iglesia? Para Loisy, en definitiva, se habían cortado los caminos.

Blondel identifica al respecto dos posturas incompletas y contrapuestas entre sí: *a)* la postura del extrinsecismo: los hechos refrendados por el milagro pertenecen a la historia sagrada, porque están provistos de un sello divino; el milagro legitima a la iglesia, la cual define los dogmas como interpretación auténtica de su fe. Pero aquí el milagro funciona como criterio extrínseco, por cuanto que sólo se toma en consideración *que* Dios ha hablado, no *qué* es lo que propiamente ha revelado; *b)* la postura del historicismo, que se fija en la reconstrucción de los hechos de la historia, y después se revela incapaz de llegar a una historia sagrada y salvar la distancia que separa a la historia del dogma respecto de la iglesia.

El extrinsecismo consigue afirmar el dogma, pero pierde la historia; el historicismo salva la historia, pero pierde el dogma. El extrinsecismo corre el peligro de absolutizar la historia; el historicismo corre el peligro de relativizar el dogma. El extrinsecismo afirma el *esse* del sobrenatural, pero desconoce su *fieri;* el historicismo se fija en el *fieri* del sobrenatural, pero desconoce su *esse*. La solución al problema la encuentra Blon-

29. Cit. por R. Saint-Jean, *L'apologétique philosophique: Blondel 1893-1913*, Montaigne, Paris 1966, 105.

del en la concepción de la tradición viviente, que reconoce el dogma en sus orígenes en la historia: del dogma de la iglesia se remonta a los hechos de la historia, siguiendo la corriente de la tradición vista como esfuerzo de desarrollo y expansión del pensamiento y de la experiencia cristiana y, consiguientemente, como potencia fructificadora y generadora: «[...] el principio de la síntesis no está ni en los hechos desnudos ni en las solas ideas; está en la Tradición, la cual reasume en sí los datos de la historia, el esfuerzo de la razón y las experiencias acumuladas en la acción fiel»[30]. El filósofo de la acción acababa concibiendo la tradición como la acción de Cristo en la iglesia a través de los siglos. Un lenguaje que se hallaba en las antípodas del lenguaje del crítico Loisy.

Historia y dogma venía a integrar en la cuestión de la apologética la *Carta sobre la apologética* y *La acción*. En *La acción* y en la *Carta*, Blondel había desarrollado los prolegómenos de una apologética del hecho interno; en *Historia y dogma* esbozaba los prolegómenos de una apologética del hecho externo. El hecho externo es el hecho de la historia, y el hecho interno es el eco interior del hecho externo. Blondel mostrará gran interés por el problema de la apologética hasta 1913 (es decir, durante veinte años, desde los tiempos de su disertación parisina de 1893); y lo hará en numerosos escritos (muchos de ellos aún inéditos), el último de los cuales en ser editado fue el ensayo *Cómo realizar la apologética integral* (1913). Entre tanto, y con fecha de 9 de julio de 1912, Blondel se enteraba de que el artículo *Inmanencia*, firmado por el jesuita Auguste Valensin, había sido aceptado para su publicación en el *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*[31]: de este modo, el método blondeliano obtenía carta de ciudadanía en la teología católica, si bien la controversia proseguirá y acabará confluyendo en la más amplia controversia sobre el «Sobrenatural».

A partir de 1913, el interés de Blondel se hace preferentemente filosófico, sin olvidar el antiguo proyecto. El teórico del método de la inmanencia, sin embargo, no ha logrado elaborar su propio Tratado sistemático de apologética, aunque es posible reconstruir algunos de sus elementos a través de los inéditos (como ha tratado de hacer, si bien en forma de esbozo, el historiador Raymond Saint-Jean). La forma final

30. M. BLONDEL, *Storia e dogma*, Vallechi Editore, Firenze 1904, 192.
31. La voz aparece por primera vez en la 4ª edición, de 1915, del *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*, y tiene una curiosa historia en las sucesivas ediciones que demuestra cómo la controversia seguía viva: cf. G. COLOMBO, «Il problema del soprannaturale negli ultimi cinquant'anni», en *Problemi e orientamenti di teologia dogmatica* II, Marzorati, Milano 1957, 553-554. (Trad, española: *El problema de lo sobrenatural*, Herder, Barcelona 1961).

del proyecto apologético blondeliano encontró expresión en los dos volúmenes de *La filosofía y el espíritu cristiano* (1944-1946), que ponen fin a la trilogía teórica de los años treinta. «En los albores del siglo XX –escribía Blondel en un *Cuaderno* inédito de marzo de 1899–, hay que escribir un nuevo *Genio del cristianismo*, en un terreno científico preciso, pleno, integral, católico»[32]. Ésta fue la pasión secreta de Maurice Blondel.

3. La «nouvelle théologie»

El mismo año en que se publicó la encíclica *Pascendi* (1907) contra el modernismo, comenzaba a funcionar una nueva Escuela de teología en Le Saulchoir –en las cercanías de la ciudad belga de Tournai, pero a poca distancia de la frontera francesa–, que representará uno de los centros de renovación de la teología católica en la primera mitad del siglo. La Escuela estaba dirigida por los padres dominicos y trataba de proseguir la tradición tomista[33].

La Orden dominicana había mantenido, desde la primera mitad del siglo XIII, una Escuela teológica en París, en el convento de Saint-Jacques, que se benefició en los primeros decenios de su fundación por la presencia de Alberto Magno (hacia 1242-1248) y de Tomás de Aquino (1252-1259; 1269-1272). Después de la edad de oro de los siglos XIII y XIV, el *Studium* parisino había acabado adocenándose y se había cerrado a los nuevos desarrollos culturales: «Cuando la Revolución derribó el secular convento, la caída de los muros no hacía más que certificar el ruinoso estado de la institución, y los religiosos expulsados eran ya para sus contemporáneos verdaderos emigrados desde el punto de vista social e intelectual»[34]. Después de diversas vicisitudes, a comienzos del siglo XX la Escuela se reorganizaba en un antiguo convento cisterciense situado en un parque con abundantes sauces (de ahí el nombre de *Le Saulchoir* = el saucedal), y el que sería su «rector», Marie-Dominique Chenu, relatará su historia y expondrá su programa en un modesto y célebre «opúsculo» titulado *Le Saulchoir: una escuela de teología* (1937)

32. Cit. por R. SAINT-JEAN, *L'apologétique philosophique: Blondel 1893-1913*, 227.
33. La Escuela fue abierta en 1904, pero obtiene la nueva *Ratio Studiorum* en 1907.
34. M.-D. CHENU, *Le Saulchoir. Una Scuola di teologia*, Marietti, Casale Monferrato, 1982, 19.

La nueva Escuela –donde enseñaron los teólogos Gardeil, Chenu y Congar, y los filósofos Mandonnet y Sertillanges– se mantuvo ajena a la controversia modernista, pero emprendió esa «reforma de la teología»[35], esa «obra de saneamiento del campo teológico»[36] que la controversia modernista imponía con urgencia. La situación, a pesar de su dramatismo, era vista como una crisis de crecimiento en que «la fe, y dentro de ella la ciencia teológica, toman posesión de nuevos instrumentos racionales»[37]. Era una situación que exigía una operación a largo plazo.

El primer rector fue el P. Ambroise Gardeil (1859-1931), cuyo tratado sobre *El dato revelado y la teología* (1910) representaba «el punto de partida»[38] de la metodología teológica y del trabajo intelectual de Le Saulchoir. En dicho tratado se abordaba el problema de cómo asegurar la homogeneidad entre revelación, dogma y teología para superar el historicismo modernista; pero a la vez se afirmaba el primado del dato revelado para relativizar las construcciones especulativas de una escolástica doctrinaria y abstracta. Gardeil no era ciertamente un modernista, pero tampoco un «antimoderno», por cuanto que se situaba en una corriente intermedia –en la que se reconocían otros intelectuales católicos, como el historiador mons. Pierre Batiffol, el biblista jesuita Léonce de Grandmaison, el biblista dominico Marie-Joseph Lagrange, y otros– que gustaba calificarse de «progresista».

La reforma de la teología que se perseguía en Le Saulchoir se movía a lo largo de una serie de líneas de fuerza: la afirmación del primado del dato revelado, la asunción de la crítica bíblica e histórica, el tomismo y la apertura a los problemas del propio tiempo.

a) Ante todo, y siguiendo las indicaciones de Gardeil, se debía afirmar el *primado del dato revelado.* Si la teología es «la fe *in statu scientiae*»[39], debe mantener el contacto con su fuente viva, que es precisamente el dato revelado. De aquí se derivaba la necesidad de un reequilibrio entre función positiva (constatación del dato revelado), menospreciada por la teología de la época, y función especulativa (elaboración teórica), que, en cambio, se valoraba en demasía. Para Le Saulchoir, el dato revelado debe constituir el alma de la especulación: «La sistematización teológica más perfecta no añade un ápice de verdad y de luz al evangelio»[40].

35. *Ibid.,* 39.
36. *Ibid.,* 40.
37. *Ibid.,* 27.
38. *Ibid.,* 29.
39. *Ibid.,* 40.
40. *Ibid.,* 41.

b) La *función positiva* de la teología no puede ignorar la crítica (bíblica e histórica), sino que debe asumirla como el instrumento apropiado de la teología «para adherirse más plenamente a su dato, transmitido en el curso de los tiempos según la economía progresiva de la revelación, no según las deducciones lógicas de un *Logos* neoplatónico»[41]. Si el historicismo modernista absolutizaba la crítica disolviendo la fe, el «fixismo» de cierta teología escolástica, que era meramente *anti*modernista, acababa no sólo «maltratando la historia», sino también «comprendiendo indebidamente la fe»[42]. Una teología, por tanto, que tenga el sentido de la historia –y que se sitúe en la línea de Vincent de Lérins y de las actualizaciones realizadas por Möhler y Newman en relación a la conciencia histórica moderna– no podrá dejar de reconocer un desarrollo dogmático, una historia de los dogmas, una historia de las doctrinas cristianas, que debe ser vista como «el efecto temporal de una fe que se mantiene idéntica a través de los tiempos»[43].

c) La teología tiene también una *función especulativa,* pero ésta se encontraba necesitada de sobriedad para evitar la repetitividad de las formulaciones y la dilatación «barroca» de las deducciones. La teología de Le Saulchoir era una teología tomista, pero no se situaba en la línea de un tomismo doctrinario y cerrado, «sin dudas ni problemas»[44], prefabricado en forma de recetas, sin sentir ya «la angustia dilatante de la investigación»[45], sino en la línea de un tomismo esencial y abierto, que, según la formulación de Gilson (que frecuentaba Le Saulchoir), acepta «filosofar sobre los problemas»[46].

En julio de 1914 habían sido publicadas *Las 24 tesis de la filosofía de Santo Tomás,* aprobadas por la Congregación de Seminarios y Universidades y redactadas por el jesuita Guido Mattiussi, discípulo de Louis Billot, a quien sucedió en 1912 en la cátedra de teología dogmática de la Universidad Gregoriana de Roma, cuando Billot fue hecho cardenal. Chenu valora así esta operación en una entrevista de 1975: «Esta lista de tesis tenía como efecto extraer de santo Tomás un aparato filosófico, dejando aparte el fondo mismo de su pensamiento y de su teología. No se hacía ninguna alusión al mensaje evangélico. Desgajaba la doctrina de santo Tomás de la historia, la destemporalizaba y hacía de ella una metafísica sacra. La teología de Billot era totalmente ignorante e insensible a la historicidad

41. *Ibid.,* 48.
42. *Ibid.,* 50.
43. *Ibid.,* 51.
44. *Ibid.,* 64.
45. *Ibid.,* 67.
46. *Ibid.,* 33.

de la economía cristiana, sin familiaridad alguna con las fuentes escriturísticas, elaborada fuera de la experiencia pastoral de la iglesia, y más aún del pueblo cristiano. En el fondo, implicaba una teología de la fe perfectamente definida por la autoridad conceptual y jurídica, sin ninguna influencia metodológica del misterio, que, sin embargo, constituye su objeto»[47]. Para la metodología de Le Saulchoir, en cambio, «retornar a santo Tomás significaba recuperar ese estado de invención y creatividad con que el espíritu retorna, como a la fuente siempre fecunda, al *planteamiento de los problemas,* prescindiendo de cualesquiera conclusiones adquiridas desde siempre»[48].

d) La teología es «la fe solidaria con el tiempo»[49]; de ahí la necesidad de «estar abiertos al propio tiempo. [...] Teológicamente hablando, eso significa estar abiertos al dato revelado en la vida presente de la iglesia y en la experiencia actual de la cristiandad»[50]. Y aquí el autor de *El evangelio en el tiempo* (1964) especifica –en una notable e inspirada página que anticipa la «teología de los signos de los tiempos»– los lugares teológicos *en acto* donde la reflexión debe medirse con los problemas reales del mundo y de la cristiandad; concretamente: la misión en una época post-colonial; el pluralismo de las civilizaciones humanas; la recuperación de las riquezas del Oriente cristiano, bloqueadas por el latinismo occidental; la aspiración a la unión que acucia a la cristiandad; el fermento social provocado por el acceso de las masas populares a la vida pública; el compromiso de los laicos en una iglesia militante...

El opúsculo de Chenu era, en esencia, la ampliación de una alocución pronunciada por él en calidad de rector de la Escuela (Chenu fue rector de las facultades de Le Saulchoir de 1920 a 1942) el 3 de marzo de 1936, y fue publicado a finales de 1937 por la editorial católica Casterman, de Tournai, con una tirada que no llegó al millar de ejemplares. Pero, a pesar de la modestia de la publicación, lo exiguo de la tirada y de la difusión y la práctica ausencia de recensiones, no escapó a los censores romanos. Con fecha de 6 de febrero de 1942 (entre tanto la Escuela se había trasladado, con el mismo nombre, a Étiolles, a las puertas de París, para favorecer el contacto con los centros culturales parisinos, donde permaneció de 1939 a 1971, para volver más tarde al convento parisino de Saint-Jacques), el librito de Chenu era introducido en el Índice de libros prohibidos, junto al libro de otro teólogo dominico, el belga Louis Charlier –profesor en el escolasticado que los dominicos tenían en Lovaina–, titulado *Ensayo sobre el problema teológico* (1938), que retomaba y reelaboraba las ideas del teólogo de Lovaina René Draguet, y donde además se sometía a crítica la postura escolástica en teología, que se definía como «teología de las conclusiones» por su deductivismo y conceptualismo, y se defendía una «teología de la renovación».

47. J. DUQUESNE, *Jacques Duquesne interroge le Père Chenu. «Un théologien en liberté»*, Centurion, Paris 1975, 31.
48. M.-D. CHENU, *Le Saulchoir. Una Scuola di teologia,* 33.
49. *Ibid.,* 46.

Revisando el doloroso caso, Chenu revela que el cardenal de París, Suhard, le comunicó la decisión romana (que conllevaba también su destitución como rector y la pérdida de su cátedra) con estas palabras: «No se entristezca, padre; dentro de veinte años, todos hablarán como usted». Exactamente veinte años después, Chenu estaba presente como perito conciliar en el concilio Vaticano II. Refiriéndose a 1942, uno de los años más oscuros de la historia francesa y europea, Chenu no deja de comentar con amargura: «La miseria del mundo no impedía a aquellos señores seguir con su trabajo. Una teología que llega a tales acciones no puede ser buena teología. Aquellos hombres vivían en un mundo aparte»[51]. Pero los censores romanos habían percibido perfectamente que el «modesto opúsculo», que prácticamente había pasado inadvertido –a diferencia del libro de Charlier, sobre el que se habían producido vivos debates–, representaba el «manifiesto» de una «nueva concepción de la teología» (Boyer), de una «nueva teología» (según la expresión de Pietro Parente, comentador de oficio en *L'Osservatore Romano* de la medida vaticana), a la que se reprochaba, en esencia, una tendencia al semimodernismo, al relativismo filosófico y teológico, al relativismo dogmático y al subjetivismo, en nombre de la experiencia religiosa. La controversia, por tanto, versaba sobre dos líneas teológicas opuestas, sobre dos diversos modos de concebir la teología, sobre dos escuelas teológicas. Y la controversia no había acabado: «A través de la inclusión de la obra de Chenu en el Índice en febrero de 1942, se ataca, pues, a toda una escuela de teología. Los jesuitas de Fourvière conocerán una suerte semejante unos diez años más tarde»[52].

Según la periodización de Th. Tshibangu, que ha reconstruido detalladamente los debates sobre el estatuto epistemológico de la teología en la primera mitad de nuestro siglo, la controversia sobre la «nouvelle théologie» se desarrolla en dos fases: la *primera,* entre 1938 y 1946, está marcada, como hemos visto, por las publicaciones de los libros de los teólogos dominicos Chenu (1937) y Charlier (1938), que fueron some-

50. *Ibid.,* 52.
51. J. DUQUESNE, *op. cit.,* 121.
52. E. FOUILLOUX, «Le Saulchoir en procès (1937-1942)», en la reedición francesa de *Une école de théologie: Le Saulchoir,* Cerf, Paris 1985, 59.

tidos a crítica sobre todo por teólogos romanos, tanto dominicos (Gagnebet y Cordovani) como jesuitas (Boyer y Zapelena); la *segunda*, entre 1946 y 1948, donde se habla más expresamente de «nouvelle théologie», tiene como protagonistas a teólogos dominicos (como Labourdette y Garrigou-Lagrange), en calidad de críticos, y teólogos jesuitas de la Escuela de Lyon-Fourvière, como Daniélou, de Lubac, Bouillard, Fessard y von Balthasar. Siguiendo una indicación de Congar, se podría datar mejor esta segunda fase entre 1946 y 1950: «Algunos acuñaron la idea fantástica de una "nueva teología" *(nouvelle théologie)* que, sin embargo, no eran capaces de definir, como nosotros mismos hemos tenido ocasión de experimentar cientos de veces entre 1946 y 1950»[53].

La Escuela de los jesuitas de Lyon-Fourvière había sido abierta, después de la primera guerra mundial, en la colina de Fourvière (Forum Vetus), cercana a Lyon, y se convertirá en un centro de renovación de los estudios teológicos, que se expresará también en iniciativas editoriales como la prestigiosa colección de traducciones de textos patrísticos *Sources Chrétiennes* –iniciada en 1942 en la editorial parisina du Cerf por Daniélou y de Lubac, con la colaboración de von Balthasar, Marrou y Hugo Rahner, y que actualmente supera los 300 volúmenes– y la colección de estudios *Théologie*, iniciada en 1944 por la editorial Aubier-Montaigne de París, bajo la dirección de la facultad de teología de Fourvière, con algunos títulos que no tardarán en hacerse célebres.

La renovación teológica promovida por los jesuitas franceses encontraba expresión programática en el estimulante artículo *Las orientaciones actuales del pensamiento religioso*, aparecido en la revista *Études* en abril de 1946 con la firma de Jean Daniélou. En dicho artículo, el joven profesor esbozaba, nada más acabar la guerra, las directrices de la renovación a que estaba llamado el pensamiento cristiano. El modernismo había suscitado un problema real al percibir la «ruptura» entre teología y vida, aunque el radicalismo de su respuesta había acabado bloqueando precisamente lo que trataba de promover: «En lugar de una renovación, ha dado lugar a un endurecimiento»[54]. Y este endurecimiento se manifestaba en una atmósfera de sospecha y de miedo y en una práctica de denuncias que paralizaban el trabajo de los investigadores cristianos: «[...] muchos de los hombres que son el orgullo de la iglesia desde comienzos de siglo hasta hoy, han sido más o menos objeto de sospecha durante su vida, y el tan deplorable malentendido entre

53. Y. CONGAR, *Teologia contemporanea. Situazioni e compiti*, Borla, Torino 1969, 15.
54. J. DANIÉLOU, «Les orientations présentes de la pensée religieuse»: *Études* 249 (1946) 6.

las *élites* cristianas pensantes y la jerarquía dista mucho de haber quedado resuelto. Ciertamente, esta severidad provisional era necesaria. Se trataba de hacer frente a los peligros originados por el modernismo. El neotomismo y la Comisión bíblica han servido de freno. Pero está muy claro que los frenos no son la respuesta»[55]. Y el brillante articulista concretaba las directrices a lo largo de las cuales debía proseguirse la necesaria renovación del pensamiento cristiano: *a)* el *retorno a las fuentes* esenciales del pensamiento cristiano: la Biblia, los Padres de la iglesia y la liturgia; *b)* el *contacto con las corrientes del pensamiento contemporáneo* para un enriquecimiento y ensanchamiento de la visión: «La función propia del teólogo consiste en circular, como los ángeles en la escala de Jacob, entre la eternidad y el tiempo, y en tejer entre ellos vínculos siempre nuevos»[56]; *c)* el *contacto con la vida:* «Renovada en las fuentes profundas de la vida religiosa, vivificada por su contacto con las corrientes del pensamiento contemporáneo, la teología debe, para ser viva, responder finalmente a una tercera exigencia: debe tener en cuenta las necesidades de las almas [...]»[57].

Al esbozar este programa, el teólogo jesuita critica en varias ocasiones el neotomismo y la teología escolástica, que pueden servir de «freno», pero no de «respuesta», que es lo que debe ser una «teología viva». Al neotomismo le acusa Daniélou, sobre todo, de falta de historicidad y de subjetividad, que son las categorías centrales del pensamiento contemporáneo (marxismo y existencialismo) y que actúan también en la teología bíblica y patrística. He aquí dos textos que serán frecuentemente citados en el transcurso del debate: «Hay que hacer notar, en primer lugar, la noción de historia. El esfuerzo filosófico contemporáneo, desde Hegel hasta Marx y Bergson, ha puesto dicha noción en el centro del pensamiento moderno. Pero la noción de historia es ajena al tomismo, aunque es justamente ella el eje en torno al cual giran los grandes sistemas patrísticos [...]»[58]. Y también: «[...] historicidad [y] subjetividad [...] obligan, pues, al pensamiento teológico a ensancharse. Está muy claro que la teología escolástica es ajena a estas categorías»[59].

La querella teológica se inicia con un polémico artículo publicado en la *Revue Thomiste* con la firma de su director, el teólogo dominico M. Labourdette, titulado *La teología y sus fuentes* (1946), y que registra, entre las intervenciones más polémicas, el artículo del teólogo do-

55. *Ibid.*, 6-7.
56. *Ibid.*, 13.
57. *Ibid.*, 17.
58. *Ibid.*, 10.
59. *Ibid.*, 14.

minico R. Garrigou-Lagrange en la revista romana *Angelicum*, con el expresivo título de *¿Adónde va la nueva teología?* (1946). Además del artículo de Daniélou en *Études* –que sus adversarios consideran el manifiesto de la «nouvelle théologie»–, los escritos y autores que están bajo el punto de mira son los siguientes: algunos volúmenes de la colección *Théologie*, dirigida por la facultad de teología de Fourvière; en concreto, *Conversión y gracia en santo Tomás de Aquino* (1944), de Henri Bouillard, *Corpus Mysticum* (1944), de Henri de Lubac, *Autoridad y bien común* (1945), de Gaston Fessard, y *Sobrenatural* (1946), de Henri de Lubac; además, algunas introducciones –de carácter no sólo histórico, sino también actualizador– a traducciones de textos patrísticos aparecidos en la colección *Sources Chrétiennes*, en particular la introducción de de Lubac a la traducción francesa de las *Homilías sobre el Génesis* de Orígenes; y a todo ello hay que añadir la introducción de Hans Urs von Balthasar a su estudio –publicado en otra colección– sobre la filosofía religiosa de Gregorio de Nisa, *Presencia y pensamiento* (1942). Pero también aparecen los nombres del filósofo Maurice Blondel y del paleontólogo jesuita Pierre Teilhard de Chardin, a quienes se considera inspiradores de la «nueva teología».

Entre los textos más frecuentemente citados de esta literatura teológica, además de los pasajes ya referidos del artículo de Daniélou en *Études* (1946), figuran sobre todo algunas páginas de Bouillard y de de Lubac. Bouillard, en la conclusión a *Conversión y gracia en santo Tomás de Aquino* (1944), abordando el problema de los condicionamientos históricos de la teología tomista, escribía: «Cuando el espíritu evoluciona, una verdad inmutable rige solamente gracias a una evolución simultánea y correlativa de todas las nociones; evolución que mantiene entre ellas una misma relación. *Una teología que ya no fuese actual sería una falsa teología*»; y también: «La teología está, pues, ligada al tiempo y a la historia, a la vez que expuesta a sus riesgos, y es susceptible de progreso»[60]. De Lubac, en *Corpus Mysticum* (1944), donde estudiaba la relación entre iglesia y eucaristía en el medievo, mostraba –en el capítulo X, titulado *Del símbolo a la dialéctica*, y en la *Nota* F, titulada *Una ilusión de la historia de la teología*– cómo en la historia de la teología se había producido un paso de la teología simbólica de los Padres a la teología dialéctica de los escolásticos, pero no por ello la teología patrística debía ser considerada como una especie de *prehistoria* de la teología escolástica.

El punto en discusión lo constituía sobre todo el estatuto epistemológico de la teología: los teólogos dominicos percibían en la operación

60. H. BOUILLARD, *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin*, Aubier, Paris 1944, 211-224.

de historización de la teología escolástica, vista por ellos como «el estatuto verdaderamente *científico* del pensamiento cristiano»[61], una peligrosa tendencia al relativismo teológico, que habría conducido al relativismo dogmático; los teólogos jesuitas, en cambio, se negaban a pensar que la teología escolástica hubiera «drenado»[62] la sustancia de la teología patrística, y sostenían que una teología viva debía volver a las fuentes y confrontarse con el pensamiento y la experiencia de su propio tiempo.

En el curso de la polémica se produjo el ataque frontal de Garrigou-Lagrange, que reconducía la «nouvelle théologie» al subjetivismo de la filosofía de la acción de Blondel y a la perspectiva evolucionista de Teilhard de Chardin (algunos de cuyos escritos circulaban multicopiados) y que, sin medias tintas, escribía en el alarmante artículo citado: «¿Y adónde está destinada a llegar esta nueva teología, con esos nuevos maestros en los que se inspira? ¿Adónde, si no es al escepticismo, a la fantasía y a la herejía?»; y más duramente aún: «¿Adónde va la nueva teología? ¿No está volviendo al modernismo?»[63].

Más docta, aunque no menos firme, es la intervención del rector del Instituto Católico de Toulouse, Bruno de Solages, quien en su artículo *Por el honor de la teología* (1947) documentaba moderada y puntualmente el contrasentido en que incurría el P. Garrigou-Lagrange, contextualizando e interpretando los textos incriminados de Bouillard, de Lubac y Fessard, y mostrando además lo apresurado que era el juicio sobre Blondel y Teilhard de Chardin, a quienes el teólogo dominico señalaba como los maestros de la nueva teología. De Solages daba un ejemplo bastante instructivo, recordando la análoga situación filosófica y teológica del siglo XIII, en la cual, frente al cambio cultural provocado por la masiva introducción de las obras de Aristóteles, se podían identificar tres grupos: *a)* Siger de Brabante se pasaba al aristotelismo total, cuyo monopsiquismo ponía en entredicho al cristianismo; *b)* los agustinianos conservadores se negaban a tomar en consideración los problemas suscitados por el aristotelismo imperante; *c)* santo Tomás, en cambio, era el guía indiscutido de un tercer grupo que tuvo el coraje de afrontar los nuevos problemas. Y era precisamente ésta la actitud men-

61. M. LABOURDETTE, M.J. NICOLAS y R.P. BRUCKBERGER (eds.), *Dialogue théologique*, Les Arcades, Montpellier 1947, 35. (El libro recoge los textos del debate sostenido en 1946 entre la *Revue Thomiste* de los dominicos y *Recherches de Science Religieuse* de los jesuitas).
62. *Ibid.*, 84.
63. R. GARRIGOU-LAGRANGE, «La nouvelle théologie, où va-t-elle?»: *Angelicum* 23 (1946/2-4) 126-145; aquí: 134, 143.

tal de los teólogos a los que el dominico condenaba. Y concluía: «El P. Garrigou-Lagrange se encuentra –y lo lamento– en el campo de quienes querrían condenar a santo Tomás»[64].

La situación teológica seguía siendo tensa, y en Roma crecía la preocupación de adónde podrían conducir los nuevos fermentos: con fecha de 12 de agosto de 1950, publicaba Pío XII su encíclica *Humani generis,* que sometía a crítica «las nuevas tendencias que se agitaban en las ciencias sagradas». Es interesante confrontar dos distintas valoraciones de aquella encíclica doctrinal. Poco tiempo después de la *querella* teológica y de la publicación de la encíclica, el autorizado teólogo romano Pietro Parente se expresaba del siguiente modo: «Prescindiendo del tono polémico, las observaciones críticas de los dominicos son sustancialmente justas; en realidad, ambas colecciones se inspiran en los principios del sintomático artículo de Daniélou: desvalorización de la teología escolástica; necesidad de renovar la expresión y la formulación en sintonía con los nuevos sistemas filosóficos; y, consiguientemente, un relativismo que llega incluso a atacar la fórmula dogmática. [...] La encíclica identifica con mucha precisión y condena esta forma de relativismo dogmático, que "ipsum dogma facit quasi arundinem vento agitatam". Pero no omite indicar en particular los venenosos frutos de estas sentencias fundamentales que han tenido repercusiones en todos los sectores de la ciencia teológica»[65]. Pero el historiador de Lovaina Roger Aubert, que escribe después del concilio Vaticano II, invierte por completo el juicio: «Si se buscase, en un breve epílogo, caracterizar el movimiento teológico tal como se manifestaba en su efervescencia un tanto exuberante hacia 1950, cuando la encíclica *Humani generis* representaba el comienzo de la curva descendente que caracterizó los últimos años del pontificado de Pío XII, podría decirse que este movimiento teológico –sostenido por una doble preocupación: la del retorno a las fuentes y la de la apertura al mundo moderno– se situaba exactamente en lo que debería ser siempre la línea directriz de la teología y de la iglesia [...]»[66].

64. B. DE SOLAGES, «Pour l'honneur de la Théologie»: *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 48 (1947/2) 65-84; aquí: 84.
65. P. PARENTE, *La teologia,* Studium, Roma 1952, 68. A raíz del concilio Vaticano II, el teólogo romano superó la intransigencia de estas posturas: cf. P. PARENTE, «Fede, dottrina della fede e teologia ieri e oggi»: *Euntes Docete* 20 (1967) 5-14.
66. R. AUBERT, «Teología durante la primera mitad del siglo XX», en (AA.VV.) *Teología en el siglo XX,* BAC, Madrid 1975, 57

4. Los protagonistas de la renovación teológica en Francia

La encíclica *Humani generis,* de agosto de 1950, hizo que se dispersara el grupo de teólogos que en Le Saulchoir y en Fourvière habían sido los promotores de una «teología de la renovación». Ilustrativo del clima imperante es el siguiente episodio, relatado por Chenu: «Sucedió que, poco antes, mons. de Solages, que era rector del Instituto Católico de Toulouse y que tenía mucha confianza conmigo, me había invitado a las jornadas de trabajo para la renovación de la teología. Entre otros, estaban presentes de Lubac, Teilhard de Chardin y Congar. Recuerdo, por ejemplo, una sesión en la que yo había expuesto lo que me parecían los primeros síntomas de un renacimiento –no entre los grandes teólogos, sino en el pueblo cristiano sencillo– del sentido escatológico, es decir, del sentido de la historia y el dinamismo de la esperanza en un mundo en camino. Mis interlocutores y yo mismo mirábamos todo esto con mucha esperanza y con enorme alegría. Pero precisamente en ese momento aparecía la *Humani generis.* A nuestro pequeño grupo de trabajo no le quedaba más que cerrar las ventanas. [...] La atmósfera se hacía irrespirable»[67].

El pontificado de Juan XXIII (1958-1963) habría modificado rápidamente esta situación. En el prólogo a la segunda edición de 1968 de *Verdaderas y falsas reformas en la Iglesia* (cuya primera edición, publicada en noviembre de 1950, pocos meses después de la encíclica *Humani generis,* había sentado bastante mal) escribe Congar: «En unas cuantas semanas, Juan XXIII y después el concilio crearon un nuevo clima eclesial. La principal apertura había venido de arriba. De pronto, las fuerzas renovadoras, que apenas podían manifestarse abiertamente, podían desarrollarse con toda libertad»[68].

De hecho, y a pesar de la desfavorable coyuntura eclesial, en el decenio 1950-1959 (entre la publicación de la encíclica *Humani generis* y el anuncio del concilio Vaticano II), las fuerzas renovadoras, aunque fuera de manera dispersa y con la necesaria cautela, no dejaron de trabajar: renovación de la eclesiología, con las obras de Congar, *Verdaderas y falsas reformas en la Iglesia* (1950) y *Para una teología del laicado* (1953), *Abatir los bastiones* (1952), de von Balthasar, y la *Meditación sobre la Iglesia* (1953), de de Lubac; teología de la historia y de las realidades terrestres, con el *Ensayo sobre el misterio de la*

67. J. DUQUESNE, *op. cit.,* 130-131.
68. Y. CONGAR, *Verdaderas y falsas reformas en la Iglesia,* Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1973, 2.

historia (1953), de Daniélou, y *Para una teología del trabajo* (1955), de Chenu; giro antropológico en teología, con los *Escritos de Teología,* de Rahner, que comienzan a aparecer a partir de 1954; nueva actitud frente al mundo, con las obras de Teilhard de Chardin, que comienzan a ser publicadas, de manera póstuma, a partir de 1955; nueva frontera del ecumenismo, con *La justificación según Karl Barth* (1957), del joven teólogo suizo Hans Küng. Hemos citado así sólo algunas de las principales obras teológicas de los años cincuenta.

En este apartado recogemos los perfiles de las figuras más representativas de las dos Escuelas francesas de Le Saulchoir y Fourvière, comenzando por un *outsider* de la teología, Teilhard de Chardin, que fue siempre muy cercano a la revista *Études* y a la facultad de teología de Fourvière.

4.1. Pierre Teilhard de Chardin: teología y ciencia

Jesuita, geólogo y paleontólogo, Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) estaba destinado a la enseñanza académica y había iniciado su actividad docente como profesor adjunto de geología en el Instituto Católico de París. Pero algunas notas sobre el pecado original redactadas en forma confidencial, en las que buscaba una conciliación entre los datos dogmático-teológicos y la moderna visión evolucionista, están en el origen de su alejamiento, que resultará definitivo, de la enseñanza académica. Su vida se desarrollará en China, con periódicas estancias en París y algunos desplazamientos a otras partes del mundo, durante cerca de veinte años, de 1926 a 1946, en los que se dedicará por entero al trabajo científico de investigación y catalogación de material paleontológico y al estudio. Después de la segunda guerra mundial, regresa a París; pero poco después, en 1950, a raíz de la publicación de la encíclica *Humani generis,* se ve obligado a exiliarse de nuevo y a trasladarse a Nueva York, donde proseguirá con su actividad de investigador y donde le sorprenderá la muerte el día de Pascua de 1955.

Autor de numerosos escritos científicos, durante su vida le fue casi imposible recibir de las autoridades religiosas competentes la autorización para publicar sus escritos, en los que estaba esbozando su visión filosófico-religiosa. La publicación póstuma de sus obras –que en veinte años, entre 1955 y 1976, dio lugar a trece volúmenes– originó un gran debate que apasionó a muchos espíritus. Entre sus textos póstumos más significativos se encuentran: *El fenómeno humano* (escrito entre 1938 y 1940, corregido y completado en 1947-1948, pero no editado hasta 1955), donde Teilhard desarrolla su visión científica; *El medio divino* (escrito entre 1926 y 1927, pero no editado hasta 1957), donde se trazan las líneas de una espiritualidad para el cristiano del mundo moderno; más de doscientos ensayos de diversa extensión, entre los que destacan, desde el punto de vista teológico, la *Misa sobre el mundo,* de 1924, un texto de rara belleza e intensidad espiritual; *Cómo creo yo,* de 1934, donde Teilhard expone las razones y las peculiaridades de su fe; *El corazón de la materia,* de 1950, que representa una especie de autobiografía intelectual y espiritual, donde Teilhard evidencia las raíces de su visión y de su obra: el sentido cósmico, el sentido humano y el sentido crístico; y *Ciencia y Cristo,* escrito en marzo de 1955, poco antes de su muerte, y que contiene su mensaje esencial.

El universo de Teilhard –como es sistemáticamente ilustrado en *El fenómeno humano*– es un universo en evolución según la ley de complejidad-conciencia, que implica una estructura convergente del mundo. La energía fundamental del universo se divide en dos componentes: energía *tangencial,* o de complejización, y energía *radial,* o de centramiento/concienciación. En el proceso de cosmogénesis, la materia del mundo se hace, en su aspecto externo, en virtud de la energía tangencial, cada vez más compleja; y correspondientemente, en su aspecto interno, en virtud de la energía radial, cada vez más centrada y consciente. Con el paso a la reflexión y con la aparición del *homo sapiens,* cuyo cerebro representa el máximo de complejización de la materia, a la que corresponde el pensamiento humano, la evolución no se detiene, pero para percibirla es preciso transferirse de la biosfera a la *noosfera.* La evolución continúa, según la ley de complejidad-conciencia, en el estrato pensante del planeta, y lo que ahora está en formación es el espíritu de la tierra: «Una colectividad de todas las conciencias, armonizada y equivalente a una especie de superconciencia. La tierra, que no sólo está cubierta de granos de pensamiento por miríadas, sino envuelta en una sola envoltura pensante, hasta constituir funcionalmente un único e inmenso grano de pensamiento a escala sideral. La pluralidad de las reflexiones individuales que se reagrupa y se refuerza en el acto de una sola reflexión unánime»[69]. El geólogo y paleontólogo, solicitado por la misma ley de complejidad-conciencia que le ha permitido descifrar los archivos del pasado, se vuelve ahora a descifrar las directrices de la marcha de la humanidad, hasta entrever el punto terminal de llegada del proceso evolutivo: el *Punto Omega.* La geogénesis se prolonga en la noogénesis; la noogénesis sube irreversiblemente hacia Omega, centro personal de derivación universal, que trasciende el tiempo y el espacio, que fundamenta, anima y consumará el proceso evolutivo.

---

69. P. Teilhard de Chardin, *El fenómeno humano,* Taurus, Madrid 1967, 304.

En la página conclusiva de su ensayo *Mi universo* (1924), que sirve para iluminar desde el punto de vista religioso las páginas científicas finales de *El fenómeno humano,* escribe Teilhard: «Entonces, probablemente, sobre una creación llevada al paroxismo de su proclividad a la unión, tendrá lugar la Parusía. El único proceso de asimilación y de síntesis que se desarrollaba desde el origen de los tiempos se revelará al fin. El Cristo universal surgirá como un relámpago en medio de las nubes del mundo lentamente consagrado. [...] En ese momento, dice san Pablo, [...] él consumará la unificación universal [...]. Así se verá constituido el complejo orgánico: Dios y mundo, el *Pléroma,* realidad misteriosa que no podemos considerar más bella que Dios (puesto que Dios podía pasar sin el mundo), pero que no podemos ni siquiera imaginar como absolutamente gratuita, absolutamente accesoria, si no queremos hacer incomprensible la creación, absurda la pasión de Cristo y carente de interés nuestro esfuerzo»[70].

Uno de los conceptos centrales del pensamiento religioso teilhardiano es el de «medio divino», que Teilhard desarrolla sobre todo en la obra homónima, *Le milieu divin,* y que retoma en su mensaje final, *Ciencia y Cristo,* de marzo de 1955.

El medio divino (1926-1927) es el «viaje interior» de un cristiano, pero no está escrito, como advierte su autor, para los cristianos que están firmemente instalados en su fe, sino para quienes escuchan «las voces de la Tierra» y tienen un cierto miedo a que el hecho de permanecer fieles al evangelio signifique para ellos una falsificación o una reducción de su ser. Según Teilhard, no todos los contemporáneos son «modernos»; es moderno el hombre que percibe el cosmos como cosmogénesis. Para el cristiano «moderno» surge entonces el problema: «El Cristo evangélico, imaginado y amado en las dimensiones de un mundo mediterráneo, ¿es aún capaz de extenderse a nuestro universo prodigiosamente ampliado? ¿Es aún capaz de centrarlo? ¿No estará el mundo a punto de revelarse más vasto, más íntimo, más esplendente que Jehová? ¿No hará que nuestra religión salte por los aires? ¿No eclipsará a nuestro Dios?»[71].

Se trata de una inquietud difusa que Teilhard intenta disipar mostrando la conjunción del *Dios cristiano* con *nuestro universo de hoy.* La obra resulta así una exhortación a la verdadera fidelidad a Cristo, que Teilhard dirige, en el *ágora,* a sus contemporáneos. En el *ágora,* el cristiano Teilhard repetirá las palabras de Pablo: *In eo vivimus!* Se trata de

70. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Mi Universo: Ciencia y Cristo,* Taurus, Madrid 1968, 106-107.
71. P. TEILHARD DE CHARDIN, *El medio divino,* Taurus, Madrid 1967, 30.

transcribir el discurso del Areópago en términos capaces de disipar la inquietud del cristiano de hoy que ama al mundo. Entonces, mediante esta transcripción, «sin mezclarse, sin confundirse con el Universo, Dios, nuestro Dios cristiano, lo invadirá ante vuestros ojos. En el Universo, en nuestro Universo de hoy, que os espanta con su grandeza malvada o su belleza pagana, Dios penetrará como un rayo en un cristal; y mediante los estratos inmensos de lo Creado, Él se hará para vosotros universalmente tangible y activo, cercanísimo y lejanísimo a la vez»[72].

El atributo esencial del medio divino es la omnipresencia divina. Pero ¿cómo se explica esta omnipresencia? M. Barthélemy-Madaule, en un estudio comparado de dos obras teilhardianas semejante en su título y en su contenido, *El medio místico* (1917) y *El medio divino* (1926-1927), ha tratado de definir el exacto significado del concepto-clave de *milieu. Milieu* asume tres significados sucesivos, de los que sólo el tercero es totalizante: *a)* ante todo, *milieu* significa *ambiente,* lugar, ámbito en el que existe o sucede algo; *b)* además, *milieu* significa *medium,* aquello por lo que o a través de lo cual existe o sucede algo: significado *dia*-fánico y mediador; *c)* y finalmente, *milieu* significa *centro,* centro de, y centro que está por doquier: significado totalizante. Es decir, Dios, a quien tratamos de asir a tientas con nuestras vidas, está en torno a nosotros (primer significado); penetra el universo como un rayo penetra un cristal (segundo significado); Dios nos espera en todas partes, en cuanto que él es el centro que hace sólido el mundo, el centro que ocupa toda la esfera, el centro que tiene el poder absoluto y último de reunir y completar a todos los seres, el punto extremo hacia el cual converge toda la realidad (tercer significado). El medio divino es, pues, el universo en cuanto movido y co-penetrado por Dios en la totalidad de su evolución.

Pero Teilhard va más allá en la determinación de la *naturaleza* del medio divino, a la luz de dos verdades cristianas: la encarnación y la eucaristía. El medio divino, se decía, está constituido por la omnipresencia divina. Pero esta omnipresencia es omnipresencia de acción. Además, la acción a través de la cual Dios nos mantiene en el ámbito de su presencia es una transformación unitiva, tal como se actúa en la formación del misterioso *Pléroma,* del que habla Pablo, y cuyo centro activo es Cristo muerto y resucitado, *qui replet omnia, in quo omnia constant.* En virtud de la encarnación, por tanto, la omnipresencia divina, de la que resulta constituido el medio divino, se transforma para nosotros en *omnipresencia de cristificación.* A la misma conclusión llega Teilhard considerando la eucaristía como «comunión de Cristo con la humani-

72. *Ibid.*, 31.

dad» y, a través de ésta, con la totalidad del mundo, como lo expresa Teilhard también en la intensa meditación del desierto chino de Ordos, *La misa sobre el mundo*.

El tema del medio divino es retomado por Teilhard en *Ciencia y Cristo* (1955), donde observa que el hombre, en sus esfuerzos por unirse a Dios, ha intentado hasta ahora dos vías: o la vía de la evasión al «más allá», o la vía de la fusión monística en las cosas, en el «más acá»; pero si, en un cosmos en cosmogénesis, emerge el Omega crístico, se produce una convergencia: «Dentro del Medio Divino se efectúa una rigurosa composición [...] entre las fuerzas del Cielo y las fuerzas de la Tierra. Se produce una perfecta conjunción entre el antiguo Dios en lo alto y el nuevo Dios en el futuro»[73].

Teilhard de Chardin no era teólogo de profesión; pero sus reflexiones han contribuido a abrir un vastísimo campo de trabajo a los teólogos; en particular, han realizado lo que se ha llamado una «dinamización de la cristología» (G. Crespy). «Yo siento cómo se plantea en lo más íntimo de mi ser, con mayor urgencia que nunca –escribía Teilhard en una de sus *Cartas de viaje*–, la gran cuestión de una Fe (una "cristología") que anime al máximo las fuerzas de hominización (o, lo que es lo mismo, las fuerzas de adoración)»[74]. Su reflexión cristológica avanza a través de tres planos, no siempre claramente diferenciados entre sí desde el punto de vista metodológico: desde un Omega como punto de maduración planetaria –alcanzado como hipótesis en función del análisis fenomenológico– del proceso evolutivo, pasando por un Omega divino, personal y trascendente, motor impulsor del proceso evolutivo, obtenido como hipótesis filosófica, hasta llegar al Cristo de la revelación como verdadero y real Omega de la evolución, al que se llega a través de un acto de fe teologal y de una indagación teológica. La empresa teológica de Teilhard consiste, pues, en el intento de explicar cómo el Cristo de la revelación puede ser identificado como el Omega de la evolución; o, dicho en términos típicamente teilhardianos, cómo puede darse, habiéndose revelado la estructura del cosmos como *cosmogénesis*, una *cristogénesis*, cuyo desarrollo y tejido teórico ha reconstruido finalmente P. Schellenbaum.

Teilhard, «el cristiano fiel a la tierra» (P. Grenet), va a la búsqueda del Cristo universal. Con fecha 19 de agosto de 1920, Teilhard anota en su *Diario:* «San Bruno, dice el P. de Grandmaison, quiso imitar al Cristo-solitario; san Francisco vio y quiso hacer reinar al Cristo-pobre; santo Domingo, al Cristo-verdad; san Ignacio, al Cristo-cabeza. ¿Quién será capaz de encontrar el medio de hacer reinar al Cristo *Alfa* y *Omega*, al Cristo de san Pablo, al Cristo universal? Ojalá sea yo, con mi vida y con mi muerte, el ínfimo precursor de ese hombre y de ese movimiento [...]»[75]. Casi todos los títulos que Teilhard atribuye a Cristo en su reflexión cristológica pueden resumirse en éste del Cristo universal, del que no son más que matices o expresiones parciales: el Cristo cósmico es el Cristo visto como principio de consistencia de todas las cosas *(in quo omnia constant)*; el Cristo Omega es el Cristo entrevisto como punto personal terminal al que tienden todas las cosas y que a todas ellas dará cumplimiento y recapitulación *(ad quem omnia tendunt);* el Cristo Evolutivo es el Cristo entendido como principio energético-amorizante que anima el proceso del mundo y el devenir del fenómeno humano. Si la evolución universal tiene una dirección y un sentido, si ha de tener un término positivo y una consumación final, si los hombres han de conservar el gusto por la acción y no ha de producirse una «huelga» de dimensiones noosféricas, esto sólo puede comprenderse en el Cristo universal.

En el pensamiento de Teilhard, teología y ciencia se encuentran en el esbozo de una convergencia de fondo entre reino de Dios y esfuerzo humano, entre religión de lo alto y religión del futuro, entre adoración y búsqueda. Concluyendo un estudio sobre Teilhard de Chardin, citaba yo este texto, tomado de su epistolario, como particularmente apto para identificar la preocupación «teológica» que animaba al científico jesuita: «Fuera de la iglesia hay una inmensa cantidad de bondad y de belleza que, sin duda, no se consumarán sino en Cristo, pero que, a la espera de que ello suceda, existen, y es preciso que simpaticemos con ellas si queremos asimilarlas a Dios. Anteayer, frente a un auditorio chino-americano, un simpatiquísimo profesor de Harvard nos exponía, con toda sencillez y humildad, su modo de entender el despertar del pensamiento en el orden animal. Yo reflexionaba sobre el abismo que separa al mundo intelectual, en el que yo me encontraba y cuyo idioma comprendía, del mundo teológico romano, cuyo idioma también me es conocido. Después de un primer *shock* frente a la idea de que también este idioma habría podido y debido ser tan real como aquél, me dije a mí mismo que tal vez yo era capaz, hablando el primero de dichos idiomas, de hacerle expresar legítimamente lo que el otro idioma conserva y repite en sus palabras, que se han hecho incomprensibles para muchos. Por muy extraño que esto haya podido parecerme al principio, he aca-

73. P. TEILHARD DE CHARDIN, «Le Christique», en *Le Coeur de la Matière* (Oeuvres, XIII), Seuil, Paris 1976, 113.
74. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Lettres de voyage (1923-1955)*, Grasset, Paris 1956, 346 (carta de 6.9.1953).
75. Cit. por P. SCHELLENBAUM, *Le Christ dans l'énergétique teilhardienne*, Cerf, Paris 1971, 270 (el texto es de 1920).

bado dándome cuenta, *hic et nunc,* de que Cristo no era ajeno a las preocupaciones del profesor Parker, y de que, con la ayuda de algunas mediaciones, habría sido posible hacerle pasar de su psicología positivista a una cierta perspectiva mística. Esta constatación me ha reconfirmado en la idea de que éstas son las Indias que me atraen más que las de san Francisco Javier. Pero ¡qué enorme problema –no de ritos, sino de ideas– habría que resolver antes de poder verdaderamente convertirlas...!» (carta desde Pekín de 1926)[76].

E. Borne ha realizado una instructiva confrontación entre Pascal y Teilhard, ambos oriundos de la Auvernia y ambos científicos: «Pascal, o el encuentro dramático del hombre clásico con el espacio. Teilhard, o el encuentro dramático del hombre moderno con el tiempo»[77]. La ciencia de Galileo y de Descartes y la astronomía heliocéntrica echan abajo, al principio de la era moderna, la cosmología antigua, que no carecía de grandiosidad y que el medievo había creído adaptada o adaptable a una visión cristiana del hombre y del mundo; en la visión moderna, ni la tierra ni el hombre son el centro físico del mundo. Surge entonces el interrogante: ¿acaso el hombre, entre la indiferencia de las cosas, no es más que un caso carente de significado? La respuesta de Pascal apunta a la *desproporción del hombre:* el hombre, en la nueva imagen del mundo, se siente materialmente disminuido, pero espiritualmente engrandecido, y de este modo se abre una nueva vía hacia una metafísica del espíritu. Los comienzos del mundo contemporáneo están marcados por el descubrimiento del tiempo, en virtud del cual se ve emerger a la humanidad de una larga prehistoria; el evolucionismo pone en crisis una concepción del mundo que podría llamarse «esencialista» (hay un esencialismo racionalista y un esencialismo teológico), que afirma la perennidad de las estructuras cósmicas. También en este caso se produce la crisis del espíritu religioso: ¿es el espíritu un epifenómeno del mundo?; ¿acaso la evolución hace inútil la creación? Teilhard responde proponiendo una nueva lectura de la evolución, señalando, a través de la ley de complejidad-conciencia, el «fenómeno humano» como el fenómeno que da inteligibilidad y significado al proceso evolutivo convergente en Omega: «Gracias a Teilhard y a Pascal, una crisis del espíritu de dimensiones históricas, y que representa el principal interrogante de todo un siglo, redunda en beneficio del espíritu»[78]. Incluso para B. de Solages, Teilhard de Chardin es «el mayor apologista del cristianismo después de Pascal».

76. Cit. por R. GIBELLINI, *Teilhard de Chardin: l'opera e le interpretazioni,* Queriniana, Brescia 1981, 271.
77. E. BORNE, *De Pascal à Teilhard de Chardin,* Ed. G. de Bussac, Clermont-Ferrand 1963, 39.
78. *Ibid.,* 48.

Y, como Pascal, también Teilhard resulta sospechoso en su iglesia. Con fecha de 30 de junio de 1962 se publicaba un *Monitum* del Santo Oficio «contra los errores y las ambigüedades contenidas en los escritos de Teilhard», el cual había venido precedido por una durísima toma de postura en relación al sistema teilhardiano por parte de los teólogos de la Pontificia Academia teológica romana (1959). Pero de Lubac se embarcó en una esforzada defensa del «jesuita prohibido» (G. Vigorelli), mostrando, con independencia de sus múltiples limitaciones, la novedad, la fecundidad y la dificultad de la empresa teilhardiana, así como la «sustancial rectitud de su orientación». También para Daniélou, en un genial artículo en la revista *Études* (1962), la obra de Teilhard, aparte de algunas lagunas, sigue siendo fecunda para nuestro tiempo, por cuanto que ha sabido encontrar una solución a un cierto número de callejones sin salida (como la oposición entre ciencia y fe, entre vida espiritual y actividad temporal, entre unificación del mundo y tarea personal) y ha recuperado la armonía católica entre naturaleza y gracia: «Teilhard reúne en sí la triple dimensión bíblica del hombre: el dominio del mundo a través de la técnica, la comunidad de las personas a través del amor, la apertura a Dios a través de la adoración: técnica, amor y adoración son las tres dimensiones del universo. Si falta una sola de ellas, el universo es plano, y el mensaje de esperanza que Teilhard nos da es que estas tres dimensiones, lejos de oponerse unas a otras, convergen, conspiran juntas, de modo que nos autorizan a esperar, del acrecentamiento de la técnica y de la unidad, un acrecentamiento de la adoración. ¡Es un enorme desafío! Y, sin embargo, es magnífico que haya sido lanzado»[79].

4.2. HENRI DE LUBAC: TEOLOGÍA Y CATOLICIDAD

Henri de Lubac (1896-1991), jesuita, profesor de teología fundamental y de historia de las religiones de 1929 a 1950 en la Facultad católica de Lyon (y que entre 1935 y 1940 impartió cursos ocasionales en la Facultad de Teología del escolasticado jesuita de Fourvière), fue también promotor y colaborador de importantes iniciativas editoriales, como la colección de textos patrísticos *Sources Chrétiennes,* iniciada, en colaboración con Daniélou, en 1942, y la colección de monografías teológicas, *Théologie,* iniciada en 1944 como expresión de la Facultad de Teología de Lyon-Fourvière.

La renovación teológica promovida por los jesuitas franceses, cuyo buque-insignia era la «Escuela de Fourvière», trataba, como se ha

79. J. DANIÉLOU, «Signification de Teilhard de Chardin»: *Études* 312 (1962) 161.

visto, de superar el callejón sin salida de una teología escolástica que había perdido el contacto con las fuentes y se negaba a confrontarse con las corrientes del pensamiento contemporáneo. La encíclica *Humani generis,* de agosto de 1950, venía a bloquear este proceso. En la semblanza escrita en 1976 con ocasión del ochenta cumpleaños de su amigo de Lubac, en la que, utilizando incluso textos inéditos, recorre la aventura humana y teológica de éste, escribe von Balthasar: «Con la *Humani generis,* el rayo se abatió sobre el escolasticado lyonés, y de Lubac fue señalado como el principal chivo expiatorio. Los diez años sucesivos supusieron un calvario para de Lubac, que fue apartado de la docencia y llevado de un lugar a otro. Sus difamados libros fueron suprimidos de las bibliotecas de la Compañía de Jesús, y se impidió su venta. [...] Un sordo proceso de distanciamiento que condujo a una total soledad al hombre tan sensible que era de Lubac. El cambio se produjo muy lentamente [...]. Pero la cumbre aún habría de verse envuelta durante años en nubes impenetrables que ni siquiera se disiparían con su elección como miembro del Instituto de Francia, hasta que al fin llegó el nombramiento de de Lubac, por parte de Juan XXIII, como consultor de la comisión teológica preparatoria del concilio, junto con Congar. Este hecho hizo cambiar el rumbo de los acontecimientos»[80].

«Testigo de la Tradición»: así lo define su ex-discípulo en Lyon, Georges Chantraine, en su *Esbozo biográfico* escrito con ocasión del nombramiento de de Lubac como cardenal en 1983. El propio de Lubac, al autorizar el proyecto de la edición italiana de sus *Opera omnia* –iniciada en 1979 y programada en más de 30 volúmenes–, presenta el perfil esencial de su obra con estas palabras: «[...] mi esfuerzo ha consistido fundamentalmente, aun cuando he debido tomar parte en las luchas de nuestro tiempo, en hacer conocer mejor y, por tanto, también juzgar mejor y amar mejor los tesoros de la gran Tradición católica [...]»[81].

Su obra se inicia en 1938 con *Catolicismo,* un libro fruto de la petición que el teólogo dominico de Le Saulchoir, Yves Congar, hizo al prometedor teólogo jesuita en el sentido de que reuniera algunos de los artículos que había venido publicando desde 1932 en un volumen destinado a la colección *Unam Sanctam,* que Congar había iniciado en Éditions du Cerf de París y con la que pretendía contribuir a la renovación de la eclesiología.

80. H.U. VON BALTHASAR, *Il padre Henri de Lubac,* Jaca Book, Milano 1978, 19-21.
81. Cf. la «Nota dell'Autore e sua presentazione del piano dell'opera», recogida al comienzo de la edición italiana de H. DE LUBAC, *Cattolicismo. Aspetti soziali del dogma* (Opera onmnia, 7).

La ensayística y la literatura filosófica subrayaban la oposición entre el cristiano, presentado como experto en la técnica de la salvación individual, y el hombre moderno, que acepta el mundo y trabaja por su éxito. De aquí la pregunta que se hace el teólogo –¿qué es el catolicismo?–, en su intento de superar el gran malentendido: «Se nos acusa de ser individualistas aun a nuestro pesar, a causa de la lógica de nuestra fe, cuando en realidad el catolicismo es esencialmente social. Social en el sentido más profundo de la palabra: no sólo por sus aplicaciones en el campo de las instituciones naturales, sino, ante todo, en su centro más misterioso, en la esencia de su dogmática»[82]. El libro no pretende ser una presentación global del catolicismo, como era en cambio la obra del teólogo alemán Karl Adam, *La esencia del catolicismo* (1924), ni entra en el problema ecuménico, que comenzaba a imponerse también en el ámbito de la teología católica, como lo demuestra el libro pionero de Congar, *Cristianos desunidos* (1937), sino que apunta directamente a poner de manifiesto y a recuperar, sobre la base del testimonio de la tradición, la dimensión social del catolicismo, como perfectamente lo expresa el subtítulo: *Los aspectos sociales del dogma.*

La catolicidad es socialidad y solidaridad total. De Lubac demuestra la *tesis* con rápidos rasgos en la *primera* parte de su obra. El dogma católico presenta una única imagen de la humanidad creada por Dios y redimida en Cristo; el pecado se presenta como fragmentación, y la redención como restablecimiento de la unidad perdida. La iglesia es *católica* no tanto en el sentido de una universalidad geográfica, cuanto en el sentido de una universalidad más profunda: se dirige a todo hombre y a todo el hombre. Los sacramentos, al realizar, restablecer o reforzar la unión personal con Cristo, realizan, restablecen o refuerzan el aspecto social de la comunidad. La esperanza cristiana es la esperanza de una salvación social, formulada en la visión de una ciudad celeste, y la esperanza personal se inserta, por tanto, en la gran esperanza común. Con la tesis ilustrada por *Catolicismo* –comenta von Balthasar– «se toma postura contra toda limitación jansenista de una redención reservada a los "elegidos", pero también contra todo individualismo sotérico. Si la iglesia hubiera impedido de continuo estas desviaciones, es muy posible que el marxismo hubiera sido superfluo»[83].

De la tesis se siguen algunas *consecuencias* que el autor desarrolla en la *segunda* parte. El cristianismo no es una doctrina de evasión, como lo son otras culturas (por ejemplo, el platonismo) u otras religiones

82. H. DE LUBAC, *El Catolicismo, Los aspectos sociales del dogma,* Estela, Barcelona 1963, 13.
83. H.U. VON BALTHASAR, *Il padre Henri de Lubac,* 40.

(por ejemplo, las religiones orientales); con el cristianismo cambia la concepción del tiempo y nace una teología de la historia: el Dios de la Biblia es «el Dios de la conciencia, pero también el Dios de la historia»[84]. La Biblia, que contiene la revelación de la salvación, contiene también a su manera, por tanto, la historia del mundo y necesita una exégesis histórica y social para desarrollar, como ha hecho la tradición, un «discurso sobre la historia universal». Subrayar el aspecto social del cristianismo no significa despreciar o infravalorar la dimensión personal: el cristianismo es revelación de la fraternidad universal, pero también, y a la vez, del valor absoluto de todo hombre. Con referencia a la experiencia de uno de los grandes intérpretes de la tradición cristiana, Agustín, el teólogo lyonés observa: «Una misma conciencia ha podido nutrir el relato de las *Confesiones* e idear *La ciudad de Dios*»[85]. No hay contradicción entre el dogma de la llamada universal a la salvación y el dogma de la necesidad de la iglesia para salvarse. El axioma patrístico, «Fuera de la iglesia no hay salvación», debe ser correctamente interpretado en sentido colectivo. Dicho axioma afirma tan sólo que para la humanidad, tomada en su totalidad, no puede haber salvación fuera de la iglesia; no significa, por tanto, «fuera de la iglesia estáis condenados», sino «seréis salvados por medio de la iglesia». El «cristianismo implícito», el «sobrenatural vivido anónimamente» (aunque de Lubac, a pesar de estas expresiones anticipatorias, criticó después la *teoría* del cristianismo anónimo de Karl Rahner), que existe fuera de la iglesia, dice referencia objetiva a la iglesia católica, predestinada a ser instrumento universal de salvación.

En la *tercera* parte, el teólogo propone algunas *actualizaciones*, teniendo en cuenta la situación de los problemas actuales. Actualizar hoy la auténtica catolicidad significa reaccionar frente al individualismo, que ha penetrado en la teología y en la iglesia a través de la lógica aristotélica, del derecho romano, del espíritu general de la cultura y de las controversias que han jalonado el camino de la cristiandad. A este propósito observa de Lubac: «Hemos esgrimido en demasía nuestro catecismo contra Lutero, contra Bayo o incluso contra Loisy. [...] ¿A qué deformaciones se llegaría si, por ejemplo, se tomase el juramento antimodernista no como el documento defensivo que evidentemente pretende ser, sino como una síntesis teológica de las proposiciones equilibradas? Un sector fortificado del bastión no es toda la ciudad»[86]. Éstos son algunos de los factores

84. H. DE LUBAC, *El Catolicismo,* 111.
85. *Ibid.,* 252.
86. *Ibid.,* 224.

decisivos que condujeron a la «decadencia del espíritu católico»; de ahí la necesidad de la renovación para una teología de la síntesis y para un humanismo total.

De este sorprendente *Catolicismo* –que está en los inicios de la intensa actividad de nuestro teólogo y escritor y que von Balthasar definió como «libro programático»– se derivan, como de su raíz, las ramas de las sucesivas obras fundamentales.

La catolicidad es don, pero es también tarea: es dinámica y misionera, como ilustra de Lubac en sus lecciones de Lyon sobre *El fundamento de las misiones* (1946), que se sitúan en la línea de la misionología lovaniense del P. Pierre Charles, que daba el paso de una concepción individualista de la misión, según la cual el fin de ésta era la «salvación de las almas», a una concepción comunitaria, según la cual el fin de la misión es la «plantatio Ecclesiae».

La catolicidad, en teología, es búsqueda de la síntesis vital. Para de Lubac, evidentemente, la teología escolástica (y mucho menos la teología neoescolástica) no era la teología de la síntesis católica, como demuestra en las páginas teóricas de *Corpus Mysticum* (1944), donde reconstruye la historia de la relación entre el concepto de eucaristía y el concepto de iglesia en el medievo, que es la historia de una relación de progresivo alejamiento: «En realidad, la teología dialéctica de la Edad Media, vista en su punto culminante, sustituye a otro modo de pensar –la teología simbólica de los Padres– que, visto también en su punto álgido, no puede ser apriorísticamente considerado como inferior. Es una teología que sucede a otra [...]; no es *la Teología* que nace después de la incubación de una larga "prehistoria", como ingenuamente se ha escrito»[87]. Para de Lubac, la teología simbólica patrística y la teología dialéctica de la gran escolástica son metodologías destinadas a fecundarse mutuamente y perspectivas destinadas a insertarse en el más amplio horizonte de la catolicidad. Para los tomistas intransigentes, en cambio, la teología escolástica (aunque se trataba más exactamente de una *neo*escolástica no siempre fiel al pensamiento de los maestros) representaba *tout court* –como se expresa uno de sus representantes durante la controversia sobre la «nouvelle théologie»– «el estatuto verdaderamente *científico* del pensamiento cristiano» (M. Labourdette)[88].

La catolicidad no es unilateralidad, sino concierto de voces: «La catolicidad perfecta es un concierto, cuyas más diversas voces se comple-

87. H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum,* Aubier-Montaigne, Paris 1949, 413.
88. Cf. *Dialogue Théologique,* 35.

mentan y, en caso de necesidad, se corrigen mutuamente»[89]. Es este sentido de la catolicidad el que lleva a de Lubac a estudiar figuras controvertidas de la tradición cristiana, a fin de recuperarlas, más allá de fáciles lugares comunes, sumarios e injustos –más aún, mezquinos–, para la amplitud de la catolicidad con una actividad de revisión historiográfica, que es una de las características de de Lubac. Hay que citar a este respecto el ejemplar estudio *Historia y espíritu* (1950), dedicado a Orígenes, el minucioso análisis y la apasionada defensa que supone *El pensamiento religioso del padre Teilhard de Chardin* (1962) y el «gran libro» (L. Bouyer) sobre *Pico della Mirandola* (1970), además de su constante atención a los epistolarios de Blondel.

La catolicidad no se sustrae a la confrontación, y de Lubac la practica tanto con respecto a los humanismos modernos y contemporáneos, a cuyo antiteísmo acusa –en *El drama del humanismo ateo* (1944), su *bestseller,* que, según la bibliografía del 1964, había alcanzado los 33.000 ejemplares– de desembocar en el antihumanismo, como –en un trabajo auténticamente pionero– con respecto a las religiones orientales, con obras como *Aspectos del Budismo* (I, 1951; II, 1956) o *Budismo y Occidente* (1952), donde la confrontación con el cristianismo se centra sobre todo en los grandes temas de la caridad y de la gracia.

La catolicidad de la iglesia se muestra también en el hecho de que ésta no ha destruido el mundo antiguo, sino que lo ha transformado «absorbiéndolo»; y de esta lección del pasado deduce de Lubac para la iglesia la necesidad de la «adaptación», que busca por doquier –según la formulación de la misionología lovaniense– las «adarajas» para construir el edificio de la verdad. Y a este propósito observa de Lubac en *Catolicismo:* «"Sobrenatural" no significa en absoluto "superficial", a pesar de una peligrosa analogía verbal»[90], enunciando así un motivo que desarrollará histórica y teóricamente en su obra *Sobrenatural,* de 1946.

Escribe von Balthasar: «Con *Surnaturel* [...] hace su entrada un joven David contra el Goliat de la racionalización y logicización moderna del misterio cristiano. La honda golpea mortalmente, pero los acólitos del gigante se apoderan del héroe y lo reducen al silencio durante largo tiempo»[91]. El libro de 500 densas páginas, del que sólo se publicaron setecientos ejemplares, es una colección de cuatro estudios históricos que

89. H. DE LUBAC, *La oración de Teilhard de Chardin,* Estela, Barcelona 1966, 113. La observación pretende sentar un criterio «católico» de lectura de la obra teilhardiana, que era denigrada por unos y canonizada por otros.
90. H. DE LUBAC, *El Catolicismo,* 206.
91. H.U. VON BALTHASAR, *Il padre Henri de Lubac,* 67.

termina con una sobria y explosiva *Conclusión* teórica, que de Lubac retoma y prolonga en un artículo de 1949 titulado *El misterio del sobrenatural.* La reconstrucción histórica y la reflexión teórica intentaban demoler una concepción extrinsecista del sobrenatural, pero a de Lubac se le acusará –en una disputa entonces candente, que representaba una de las temáticas de la controversia sobre la «nouvelle théologie»– de deformar la concepción católica del sobrenatural, comprometiendo su gratuidad. A casi veinte años de distancia, de Lubac publica dos libros en los que retoma la tesis y una parte del material histórico de *Sobrenatural: Agustinismo y teología moderna* (1965), donde retoma la parte histórica, y *El misterio del sobrenatural* (1965), donde retoma la parte teórica, incluido el largo artículo de 1949. Los dos libros «complementarios» (H. Rondet) de 1965 no son una revisión teórica de la tesis, que sigue inmutada, sino tan sólo una reformulación redaccional de la misma y una poda del material histórico, a la vez que una reproposición, una clarificación y una defensa de su tesis.

Todo el tratado puede resumirse en una sola idea, simple, tradicional y a la vez innovadora, que la escolástica, a partir de Cayetano, había desvirtuado: el hombre es atraído por Dios, es deseo de ver a Dios, es deseo natural del sobrenatural. Este deseo no es una simple veleidad, ni siquiera una exigencia; es el deseo natural, pero ineficaz, de un don, del «donum perfectum». Es la paradoja del hombre, que consiste en ser un espíritu finito abierto al infinito: su deseo de ver a Dios es un deseo *esencial* y *natural,* inscrito en el dinamismo de su naturaleza espiritual; es un deseo *absoluto,* no platónico, ni condicional ni condicionado; pero es un deseo esencialmente humilde, de una humildad ontológica, que pone al espíritu en actitud de espera del don divino.

La tesis de de Lubac intenta reaccionar frente a la teoría de la naturaleza pura, según la cual el orden natural va como en paralelo con el orden sobrenatural: el hombre en estado de naturaleza pura tendría un fin natural, que consistiría en la posesión natural de Dios; y en el estado sobrenatural, al que ha sido elevado, tiene un fin sobrenatural, que consiste en la posesión sobrenatural de Dios. A la dualidad de órdenes –natural y sobrenatural– corresponde una dualidad de deseos y una dualidad de fines: «Una vez completado el sistema, las dos series, la de la "naturaleza pura" y la de la naturaleza sobrenaturalizada, o llamada al sobrenatural, se desenvuelven paralelamente, en perfecto orden. Pero la única diferencia inteligible –si es que hay alguna– entre una y otra series consiste en el epíteto que se les asigna respectivamente. Sin que pueda verse nada que las distinga, la una es llamada "natural", y la otra

"sobrenatural"»[92]. En esta teoría, la naturaleza del hombre posee sólo una *potentia oboedientialis* al sobrenatural, es decir, una no-repugnancia a ser elevada al sobre-natural. Pero entonces el sobrenatural resulta algo *superadditum,* sobreañadido y extrínseco al orden natural, que tendría en sí su propia compleción conclusa, aunque de orden inferior; y así se pierde el «inagotable asombro» ante el don de Dios y se favorece la constitución de una antropología naturalista. Para de Lubac, la naturaleza del espíritu finito no tiene una simple «potencia obediencial» a la supra-elevación, sino una capacidad, aunque no sea una exigencia, para acoger el «don perfecto», que viene a satisfacer un deseo esencial.

En la reconstrucción histórica de de Lubac, dos elementos han contribuido sobre todo a la teorización de este sistema binario, dualista y separatista: por una parte, un proceso de racionalización del dato revelado, que ha ido perdiendo el sentido del misterio, y de la que son principales responsables Cayetano y Suárez; por otra, la lucha que la teología ha tenido que sostener contra el agustinismo degenerado de Bayo y Jansenio, que en su pesimismo antropológico acababa postulando la exigencia de la gracia. El sistema de los dos órdenes –distintos, paralelos y separados– garantizaba una clara impugnación de las herejías modernas sobre la gracia, pero al excesivo precio de la infidelidad a la gran tradición (en particular a santo Tomás, cuya antropología no conoce una dualidad de fines) o de la pérdida de la paradoja cristiana, que afirma, en cambio, la naturalidad del deseo y la gratuidad del don. La tesis de de Lubac –que se situaba en la línea de la reflexión de Blondel, cuya apologética del método de la inmanencia se oponía al extrinsecismo, y de los jesuitas Rousselot y Maréchal, que hacían una nueva lectura del pensamiento tomista, pero que a la vez la explicitaba, la radicalizaba y la documentaba– tenía, pues, un doble alcance: histórico, en cuanto que pretendía recuperar la tesis de la auténtica tradición católica, y teórico, en cuanto que pretendía ofrecer una aportación a la elaboración de una antropología cristiana.

Con fecha de 21 de junio de 1965, el historiador y filósofo Gilson escribía a de Lubac: «*El misterio del sobrenatural,* que he devorado literalmente, es absolutamente perfecto. Tengo justamente la impresión, no de que la cuestión esté cerrada, porque siempre hay gente que se encarga de embrollarlo todo, sino de que debería estarlo. Usted dice todo lo que puede decirse, en particular lo más importante de todo: que al final hay que callar»[93]. Pero, entre tanto, la sensibilidad teológica y lingüística había cambiado. Lo observa H. Bouillard en un artículo de

92. H. DE LUBAC, *El misterio de lo sobrenatural,* Encuentro, Madrid 1991, 57.
93. Cf. *Lettres de monsieur Étienne Gilson au père Henri de Lubac,* Cerf, Paris 1986, 72.

1964 (un año antes de la publicación de *El misterio del sobrenatural*): «[...] la renovación de los estudios bíblicos y patrísticos restaura progresivamente [...] la densidad concreta de las nociones de alianza, gracia, nueva creación, participación en la vida divina, etc. Puesto que la palabra *sobrenatural* parece demasiado formal para expresar esta riqueza, se restringe inconscientemente su uso, en beneficio de términos bíblicos. Sin sacrificar nada a lo que esa palabra ha significado, parece renunciarse a hacer de ella el centro de la sistematización teológica. [...] Exposiciones que en otro tiempo se habrían titulado "El orden sobrenatural", hoy se denominan "El misterio cristiano"»[94]. Queda en pie la aportación histórica y teórica hecha por el autor de *Sobrenatural* a la teología de la gracia, a la elaboración de una antropología cristiana y al descubrimiento del sentido del misterio, que una excesiva racionalización puede comprometer.

De Lubac trata de recuperar el sentido del misterio de la gran tradición católica. Particularmente en sus estudios de historia de la teología –con la monografía sobre Orígenes, *Historia y espíritu* (1950), y la vasta investigación en cuatro tomos dedicada a la *Exégesis medieval* (I y II, 1950; III, 1960; IV, 1964)– muestra cómo, en la interpretación de la Escritura, los intérpretes de la época patrística y de la gran escolástica buscan, más allá del sentido *histórico,* una inteligencia *espiritual* de la realidad creída: la simbología de la tradición está al servicio del misterio.

Entre las categorías que caracterizan la obra de de Lubac, habría que señalar las de «paradoja» y «misterio», íntimamente relacionadas. «La paradoja puede representarse como el reverso de algo cuyo anverso es la síntesis. Pero el anverso siempre se nos escapa. [...] La paradoja es precisamente búsqueda y espera de la síntesis. Expresión provisional de una visión siempre incompleta, orientada sin embargo hacia la plenitud»[95]. Si la dialéctica realiza la síntesis, y la contradicción la hace imposible, la paradoja, «hermana sonriente de la dialéctica», y de las dos la «más modesta», es búsqueda y espera de la síntesis. Si la dialéctica concilia las antítesis, y la contradicción las contrapone, la paradoja las mantiene en tensión hasta hacerlas interactuar. La paradoja procede por antítesis o «parejas dialécticas», introduciendo así en el misterio; en este sentido, podría decirse –haciendo referencia a una obra de 1959– que la paradoja le pone al hombre *Sobre los caminos de Dios.*

Las categorías conjugadas de paradoja y misterio las utiliza de Lubac tanto en la discusión de su tesis acerca del sobrenatural en *El mis-*

94. H. BOUILLARD, «L'Idée de Surnaturel et le Mystère chrétien», en *L'homme devant Dieu* III, Montaigne, Paris 1964, 154.
95. H. DE LUBAC, *Nuovi paradossi,* Paoline, Alba 1957, 9-11, 86-87; aquí: 9..

terio del sobrenatural (1965), como en *Paradoja y misterio de la Iglesia* (1967), que es una revisión postconciliar del tema eclesiológico, al que de Lubac había dedicado, además de *Catolicismo* (1936), la intensa *Meditación sobre la Iglesia* (1953), fruto de su actividad pastoral de predicador de retiros y ejercicios espirituales.

En *El misterio del sobrenatural* se profundiza «la paradoja cristiana del hombre», que, como espíritu finito, es deseo del «don perfecto»; es impulso hacia un fin que le es connatural, pero cuya consecución efectiva es, a la vez, sobrenatural: es la «paradoja ignorada de los gentiles», que tiene necesidad de la revelación para ser aclarada; es «la paradoja negada por el buen sentido», de la que ha sido deudora la propia teología de la «naturaleza pura»; es «la paradoja superada en la fe», que mantiene a la vez «los dos extremos de la cadena»: la connaturalidad del deseo de ver a Dios y la sobrenaturalidad de su efectiva satisfacción.

En *Paradoja y misterio de la Iglesia* se profundiza en la naturaleza paradójica de la iglesia: «misterio por derivación» que remite al misterio de Dios y de Cristo; «complexio oppositorum» no aprehensible por vía directa, sino únicamente representable por «parejas dialécticas» (iglesia de Dios y de los hombres, visible e invisible, histórica y escatológica). En las controversias del postconcilio, de Lubac intervendrá repetidamente para subrayar la dimensión mistérica de la realidad de la iglesia. Su eclesiología, sin embargo –que se sitúa en la línea de la eclesiología del cuerpo místico–, no es demasiado sensible a la categoría de «pueblo de Dios» ni a la relación entre catolicidad y ecumenicidad.

En una conmovedora página con la que concluye la segunda parte de su primera obra, *Catolicismo*, de Lubac contempla la belleza de la *Catholica:* «ni latina ni griega, sino universal», «heredera de la *catholica bonitas* de Dios mismo», «lugar de encuentro de los deseos del hombre y de los deseos de Dios»[96]. La catolicidad de la iglesia como apertura al misterio de Dios y del hombre: ésta es la idea central que confiere organicidad a la aparente fragmentariedad de la obra de Henri de Lubac.

4.3. Jean Daniélou: teología e historia

Jean Daniélou (1905-1974), discípulo de Henri de Lubac en la «maravillosa escuela de Fourvière»[97] y del historiador Jules Lebreton en el Instituto Católico de París, a quien sucedió en la cátedra de Historia de

96. H. de Lubac, *El Catolicismo*, 21[illegible].
97. J. Daniélou, *Memorias*, Mensajero, Bilbao 1975, 93.

los Orígenes Cristianos –que ocupará durante 25 años, de 1943 a 1969, en que sería hecho cardenal–, es también cofundador, junto con su maestro de Lubac, de la colección de estudios patrísticos *Sources Chrétiennes*, que inicia sus publicaciones en 1942 con la *Vida de Moisés* de Gregorio de Nisa, traducida y comentada por el propio Daniélou.

Su tesis doctoral sobre Gregorio de Nisa, *Platonismo y teología mística*, fue publicada en 1944 en la colección *Théologie*, dirigida por la facultad de teología de Lyon-Fourvière. Su célebre artículo *Las orientaciones presentes del pensamiento religioso* –publicado en 1946, nada más acabar la segunda guerra mundial, en la revista *Études*, de la cual fue redactor durante muchos años–, donde trazaba un programa de renovación de la teología a lo largo de las directrices del retorno a las fuentes y de la confrontación con el pensamiento contemporáneo, fue considerado, en el fervor de la controversia, como el «manifiesto» de la «nouvelle théologie». Uno de sus primeros libros, *Diálogo con los marxistas, los existencialistas, los protestantes, los judíos y el hinduismo*, de 1948, «fue retirado de la circulación –anota en sus *Memorias* (1974), dictadas poco antes de su repentina muerte– porque en aquel tiempo se veían herejías por todas partes»[98], pero la publicación de la encíclica *Humani generis* en agosto de 1950 no le priva de la cátedra de historia en el Instituto Católico (donde más tarde, en 1961, llegará a ser decano de la facultad de teología).

Como historiador de la antigüedad cristiana, Daniélou es autor de una imponente trilogía con el título general de *Historia de las doctrinas cristianas antes de Nicea*, dedicada a los tres principales componentes del cristianismo de los tres primeros siglos, cuyo *primer* volumen reconstruye *La teología del judeocristianismo* (1958); el *segundo* estudia la confrontación entre cristianismo y mundo griego en *Mensaje cristiano y cultura helenística* (1961); y el *tercero*, que no llegó a ver publicado en vida, trata de *Los orígenes del cristianismo latino* (1978).

En las ya citadas *Memorias*, Daniélou escribe acerca de su propia obra de escritor: «[...] mi libro-clave sigue siendo el primero: *El signo del Templo*, que afronta el bellísimo tema de la morada, de la presencia. El templo no es un simple edificio, sino el lugar consagrado; y si se le considera en sus perfeccionamientos sucesivos, lo primero es el templo cósmico, con la presencia de Dios en el universo; a continuación, el templo mosaico, habitación de Dios en el templo de Jerusalén; después, el templo crístico, presencia de Dios en la persona de Cristo; más tarde, el templo místico, Dios en el corazón de los cristianos elegidos; y, fi-

98. *Ibid.*, 115.

nalmente, el templo escatológico»[99]. Esta breve obra enuncia el tema de la historia y de su desarrollo en etapas, que será el hilo conductor de la reflexión del historiador y teólogo Daniélou.

Al tema de la historia dedicará el profesor del Instituto Católico y brillante articulista y conferenciante tres «Misterios», concretamente: *El misterio de la salvación de las naciones* (1946) y *El misterio del adviento* (1948), que son –junto a una serie de artículos que iba escribiendo, entre los cuales se cuenta *Cristianismo e historia* (1947)– una especie de aproximación a la síntesis formulada en el *Ensayo sobre el misterio de la historia* (1953), que se insertaba autorizadamente en el debate sobre la teología de la historia de los años cuarenta y cincuenta y que representa la obra más significativa de su reflexión teológica. En la inmediata postguerra, había sido sobre todo el teólogo protestante Oscar Cullmann, con su obra *Cristo y el tiempo* (1946), quien había hecho una notable aportación para una interpretación teológica de la historia; el *Ensayo sobre el misterio de la historia,* de Daniélou, se sitúa en esta línea, aunque el primero se mueve en el terreno de la teología bíblica, y el segundo preferentemente en el terreno de la teología patrística.

En la introducción al *Ensayo,* Daniélou especifica las categorías que caracterizan a la visión cristiana de la historia. La teología cristiana de la historia se diferencia del pensamiento griego porque, mientras que éste concibe el tiempo como cíclico y repetitivo, en cuanto reflejo visible de la inmutabilidad del mundo inteligible, aquélla introduce en el tiempo la novedad del *acontecimiento* de la encarnación, que da un sentido al devenir temporal. La teología cristiana de la historia se diferencia también de la concepción hebrea del tiempo, porque introduce el concepto de *progreso,* en el sentido de economía progresiva, que permite el paso del Antiguo al Nuevo Testamento. Y se diferencia también del concepto de tiempo de la filosofía moderna, porque, aunque ésta ha adquirido el concepto de progreso, no conoce ya el concepto de *fin* o término *(éschaton),* que en cambio es afirmado por aquélla con su concepción escatológica. En el pensamiento griego, la historia es repetitiva, en la concepción hebrea aparece como bloqueada, y en la concepción del pensamiento moderno es un fluir indefinido, mientras que la concepción cristiana mantiene unidas las categorías de acontecimiento, progreso y fin.

El *Ensayo* se articula en tres partes, la *primera* de las cuales afronta los *problemas* de una teología de la historia, en particular el problema de la relación entre historia sagrada o historia de la salvación (aunque Daniélou prefiere la primera expresión, *histoire sainte*)

99. *Ibid.,* 101.

e historia profana. Si, por una parte, el cristianismo está en la historia, y por tanto la historia sagrada se desenvuelve en la historia profana, por otra –y éste es el elemento decisivo– es la historia profana la que entra en la historia sagrada, en cuanto que recibe de ésta significado y justificación. La historia sagrada transcurre entre dos acontecimientos cósmicos –la creación de los orígenes y la nueva creación escatológica–, tiene en su centro la acción creadora y resolutiva del acontecimiento de Cristo, y se presenta por tanto como «historia total»[100], en la que confluyen todas las demás: la historia sagrada «representa la historia auténtica, la que justifica y supera a las demás»[101].

En este contexto, el autor de *El misterio de la salvación de las naciones* (1946) es particularmente sensible a la relación entre cristianismo y civilización, así como a la relación entre cristianismo y religiones no cristianas; y el autor de los *Diálogos* (1948) percibe agudamente también el problema de la confrontación entre cristianismo y marxismo: «En el mundo de hoy, la gran lucha es la que tiene lugar entre estas dos visiones de la historia que se enfrentan»[102]. A la «historia marxista» contrapone Daniélou la «historia sacramental», llevada a efecto por la iglesia a través de la predicación y los sacramentos: «Los grandes acontecimientos del mundo presente son, pues, los actos sacramentales, que son algo bastante más grande que las grandes obras del pensamiento y de la ciencia, las grandes victorias y las grandes revoluciones»[103].

La *segunda* parte del *Ensayo* está dedicada a los *misterios* y evidencia los rasgos sobresalientes de la historia sagrada: el sinergismo, la tipología y la escatología.

La teología cristiana de la historia tiene su documento en la Biblia, que refiere los *magnalia Dei,* las grandes obras de Dios en la historia, pero narra al mismo tiempo las respuestas del hombre. Esta doble línea, divina y humana, tiene su punto de *convergencia sinergética* en la realidad teándrica de Cristo, según la definición de Calcedonia: «El dogma de Calcedonia da consistencia al tiempo y lo transforma en historia»[104]. A partir de Cristo, «fin de un mundo e inicio de otro, bisagra de la historia»[105], da comienzo la historia de la iglesia como historia, a su vez, de los *mirabilia Dei* y de las respuestas del hombre.

100. J. Daniélou, *El misterio de la historia,* Dinor, San Sebastián 1957, 40.
101. *Ibid.,* 195.
102. *Ibid.,* 108.
103. *Ibid.,* 112.
104. *Ibid.,* 244.
105. *Ibid.,* 258.

Además, el desarrollo de la historia sagrada se produce según la ley de la *tipología,* es decir, de la correspondencia entre tipos o figuras del Antiguo Testamento y realidades del Nuevo Testamento, donde las primeras encuentran su cumplimiento, y en la historia de la iglesia su prolongación: así, por ejemplo, la figura del éxodo encuentra correspondencia y cumplimiento en la resurrección de Cristo, y prolongación en el bautismo, en cuyas aguas el cristiano es liberado de las fuerzas del mal en espera de la futura liberación. Es lo que expresa Ireneo con la categoría de *economía,* que permitía hacer frente a las doctrinas gnósticas, que introducían una separación entre Antiguo y Nuevo Testamento; y es lo que expresa Gregorio de Nisa con la categoría de *akolythía,* que indicaba la «progresión» del «subseguirse de las alianzas». En esta perspectiva histórica, Daniélou se siente más próximo a la teología patrística que a la teología escolástica. En el artículo *Las orientaciones presentes del pensamiento religioso* (1946) había escrito la tan controvertida afirmación: «[...] la noción de historia es ajena al tomismo; por el contrario, es ella precisamente el eje sobre el que giran los grandes sistemas patrísticos [...]»[106].

La historia discurre hacia el *cumplimiento escatológico.* La relación entre siglo presente y siglo futuro es interpretada por Daniélou en la línea de la «escatología iniciada», por la que el fin de la historia se habría iniciado en el acontecimiento de Cristo y en la acción sacramental de la iglesia. Daniélou diferencia su posición no sólo de la «escatología consecuente» de Schweitzer –según el cual Jesús esperaba el fin próximo del mundo– y de la «escatología realizada» de Dodd (y de Bultmann) –en la que se pierde el horizonte de la espera–, sino también de la que él define como «escatología anticipada» de Cullmann, que, si bien mantiene la tensión entre el «ya» y el «todavía no», habría cometido el error de prestar poca atención al tiempo de la iglesia y a su acción sacramental.

La *tercera* parte del *Ensayo* desarrolla las líneas de una espiritualidad cristiana en clave de teología de la historia, especificando así las *decisiones* que debe tomar el cristiano y las actitudes espirituales que debe asumir: la audacia en la misión, la pobreza como estilo misionero, la sinceridad de la caridad, el celo apostólico, la gnosis como búsqueda de la comprensión del misterio de la historia, y la esperanza como «la virtud de aquel que está en el tiempo»[107], cuyo objeto no hay que interpretar en sentido individualista, sino –en la línea de la perspectiva de *Catolicismo* (1938), de de Lubac– en términos de «destino total del mundo y de la humanidad»[108].

106. J. Daniélou, «Les orientations présentes de la pensée religieuse»: *Études* 249 (1946) 10.

107. J. Daniélou, *El misterio de la historia,* 445.

¿Escatologismo o encarnacionismo? En los años cuarenta y cincuenta, el debate católico sobre la historia se planteaba en los términos de esta disyunción. El escatologismo subrayaba la discontinuidad entre progreso humano y reino de Dios; el encarnacionismo, en cambio, subrayaba la positividad de los valores terrenos, fruto del esfuerzo humano, y su asumibilidad por parte de la gracia, en orden a la preparación del reino. En la primera perspectiva se insertaba ciertamente el teólogo oratoriano Louis Bouyer; en la segunda, el teólogo lovaniense Gustave Thils. En este complejo y móvil contexto hacía su aparición la solución de Daniélou. Aunque su lenguaje es a menudo encarnacionista, su posición se inserta, si bien en términos equilibrados, en la perspectiva escatologista: la verdadera historia es la historia sagrada, que está formada por los *mirabilia Dei* y por las acciones sacramentales de la iglesia (además de por las respuestas espirituales a esas acciones); el verdadero progreso no es tanto el progreso de las civilizaciones cuanto el desarrollo de la iglesia, que va perfeccionándose en la caridad; el progreso humano, científico y social es esencialmente ambiguo, susceptible de lo mejor y de lo peor. Se trataba de una posición ampliamente difundida en la teología y la espiritualidad preconciliares: en 1954, en pleno debate a propósito del *Ensayo sobre el misterio de la historia,* los dos jóvenes teólogos de la Gregoriana, Flick y Alszeghy, escribían en la revista *Gregorianum:* «[...] pero entre encarnacionismo y escatologismo nuestras simpatías se decantan decididamente del lado del escatologismo de Daniélou»[109]. Pero Daniélou precisará ulteriormente su pensamiento e irá pasando progresivamente –bajo el influjo del pensamiento de Teilhard de Chardin y del debate conciliar en torno a la constitución pastoral *Gaudium et Spes*– a una teología de encarnación y de presencia en el mundo. Expresión de esta evolución son algunas páginas del libro más leído de nuestro autor, *El escándalo de la verdad* (1961), así como un artículo muy polémico sobre el *Significado de Teilhard de Chardin* (1962) y la perspectiva pastoral expresada en *La oración, problema político* (1965).

Daniélou llegó a la teología de la historia desde la teología de la misión, a la que dedicó el primero de sus tres «Misterios», concretamente *El misterio de la salvación de las naciones* (1946), que recoge sus reflexiones en el círculo misionero «San Juan Bautista», fundado y dirigido por él. La cuestión misionera es un «misterio escondido», es «el

108. *Ibid.,* 459.

109. M. Flick y Z. Alszeghy, «Teologia della storia»: *Gregorianum* 35 (1954/2) 289.

secreto escondido en Dios, antes de la creación del mundo, de reunir a todas las gentes en la unidad del Cuerpo Místico»[110].

La solución al problema misionero no puede ser el sincretismo, que es la caricatura de la catolicidad, sino la unidad perseguida por la misión del Verbo y de su iglesia. Frente a las religiones no cristianas se pueden asumir dos actitudes: *a)* una actitud positiva, que evidencia los valores humanos y religiosos que dichas religiones expresan, aunque sean insuficientes, y precisamente por ello están destinadas a encontrar cumplimiento en el cristianismo; o bien *b)* una actitud negativa, que Daniélou encontraba entonces expresada en la obra del misionero protestante, discípulo de Barth, Hendrick Kraemer, *El mensaje cristiano en un mundo no-cristiano* (1938), según el cual las religiones no cristianas no son una preparación para el evangelio, sino un obstáculo que hay que superar. Daniélou se sitúa decididamente en la primera posición, que correspondía a la misionología elaborada entonces por el P. Pierre Charles en Lovaina, así como a la labor pionera de hombres como el P. Lebbe en China, el P. Aupiais en el África negra o el abate Monchanin en la India.

La espiritualidad misionera es una espiritualidad de *encarnación,* pero a la vez de *redención:* «Una espiritualidad de encarnación, en el sentido de que la primera cosa necesaria es, evidentemente, encarnar el cristianismo en todo cuanto hay de bueno en dichos mundos –en el pensamiento de la India, en el pensamiento de China, en el pensamiento del mundo negro– tal como se ha encarnado en el mundo romano y en el mundo griego. [...] Una espiritualidad de redención. Nuestra sensibilidad misionera no debe ser ingenua; es preciso comprender que aquellas almas no irán a Cristo únicamente siguiendo su propio camino, sino renunciando a sí mismas [...]»[111]. En el encuentro con el cristianismo hay algo de las religiones no cristianas que debe vivir, pero también hay algo que debe morir; el movimiento de la encarnación, que va a la búsqueda de las «adarajas» de las restantes religiones y culturas, se complementa con el movimiento de la transfiguración: el evangelio se encarna en las culturas, pero transfigurándolas. Los dos movimientos de la misión se corresponden con otros tantos movimientos de la encarnación del Verbo: la *katábasis,* o *descensio* del Verbo en la historia, y la *anábasis,* o *ascensio* de la humanidad asumida y transfigurada.

La teología de la misión es retomada en el segundo de sus tres «Misterios», *El misterio del adviento* (1948), donde la relación entre cristianismo y religiones no cristianas es vista como una relación histórica,

110. J. DANIÉLOU, *Il mistero della salvezza delle nazioni,* Morcelliana, Brescia 1953, 7, 8.
111. *Ibid.,* 64.

pero a la vez dramática. Relación *histórica,* ante todo, en virtud de la continuidad entre el cristianismo y las otras religiones, cuyos valores reciben reconocimiento en su totalidad y plenitud; pero, a la vez, relación *dramática,* por la discontinuidad que no puede menos de darse entre el cristianismo y las otras religiones, «en la medida en que éstas se niegan a dejarse superar»[112].

En el desarrollo de la historia sagrada, que se extiende hacia el acontecimiento final, Daniélou especifica diversas etapas: la religión *cósmica,* correspondiente a la alianza cósmica, que –forzando un tanto las cosas– Daniélou identifica con la alianza noética, en la que Dios se revela a través de su acción en el cosmos y su llamada a la conciencia, y cuyas principales figuras, desde Abel hasta la reina de Saba, son presentadas en uno de sus libros más originales, *Los santos «paganos» del Antiguo Testamento* (1964); la religión *bíblica,* correspondiente a la alianza hebrea, desde Abraham hasta Juan Bautista, cuya figura, que se sitúa «en los albores del evangelio»[113], es presentada también en el librito *Juan Bautista, testigo del Cordero* (1964); y, por último, la religión *cristiana,* con la nueva alianza en Cristo y con el tiempo de la iglesia, que es el tiempo de la misión: «Nosotros vivimos, pues, dentro de un gran misterio que tratamos de gustar en la contemplación y vivir en el apostolado; el misterio de la evangelización que se extiende desde la Ascensión hasta la Parusía, entre el *ascendit ad coelos* y el *inde venturus est* del Credo [...]»[114].

Daniélou supo percibir muy pronto el significado del proceso de descolonización y sus implicaciones y consecuencias para la cuestión misionera. El cristianismo occidental es sólo una de las realizaciones históricas: «Hasta hoy, hemos identificado la civilización con la civilización occidental. Es esta civilización la que hemos cristianizado. Pero hoy nos damos cuenta de la vitalidad de otras civilizaciones que no son cristianas»[115]. De ahí la perspectiva de nuevas futuras encarnaciones históricas del cristianismo en otras culturas, que él ya había entrevisto con lucidez en *El misterio de la salvación de las naciones:* «Quizá haya todavía muchos aspectos del cristianismo que no hemos descubierto y que no descubriremos hasta que éste se haya refractado a través de todas las caras del prisma. Hasta ahora, se ha refractado a través del mundo griego y romano, del mundo germánico y eslavo, pero tendrá que refractarse también en la cara china y en la india, para en-

112. J. DANIÉLOU, *Il mistero dell'avvento,* Morcelliana, Brescia 1953, 23.
113. *Ibid.,* 80.
114. *Ibid.,* 162.
115. J. DANIÉLOU, *El misterio de la historia,* 53.

contrar al final de los tiempos su plena consumación [...]»[116]. A la perspectiva de Karl Thieme, que en *Dios y la historia* (1948) llegaba a identificar la civilización occidental con la civilización humana, Daniélou contrapone la perspectiva del benedictino chino P. Lou, agudamente expresada en el título de su obra, *El encuentro de las humanidades*. La unidad de la iglesia no es uniformidad, sino unidad católica, unidad en la pluriformidad.

Daniélou tiene un vivo sentido de la pluralidad de las civilizaciones y las culturas y, a la vez, de las masas de los pueblos. Para llegar a las masas, la evangelización misionera debe llegar primero a las *élites:* «Hay un cristianismo occidental porque han existido san Agustín, Dante, Pascal, Camoëns... Pero no ocurre lo mismo con las otras culturas»[117]. Y para llegar a las culturas hay que llegar a las *élites*, «que son esencialmente las guardianas de la tradición cultural de un pueblo»[118]. Es una perspectiva que se hará sentir en su polémico librito –leído incluso por de Gaulle– *La oración, problema político*, publicado hacia el final del concilio, en 1965, y en el que el decano de la facultad de teología del Instituto Católico propugna un cristianismo de masas y una nueva cristiandad, mientras que otros teólogos, sensibles al pluralismo y a la secularidad de la cultura del mundo occidental, hablaban, como Rahner, de situación de «diáspora» o, como Chenu, de «fin de la era constantiniana».

El tema de la misión –al que se dedican sobre todo *El misterio de la salvación de las naciones* y *El misterio del adviento*– se retoma también en el *Ensayo sobre el misterio de la historia*, donde la teología de la misión –que tuvo en Daniélou a un atento y apasionado teólogo– se inserta en el más amplio contexto de la teología de la historia. De la teología de la misión a la teología de la historia: he ahí el camino recorrido por Daniélou en sus tres «Misterios» y en su más viva reflexión teológica.

El autor de los controvertidos *Diálogos* de 1948 confiesa en sus *Memorias:* «[...] jamás he creído en la posibilidad de un auténtico diálogo con el ateísmo y con el marxismo. [...] El centro de mis intereses sigue siendo el diálogo con los hombres religiosos pertenecientes a todas las religiones»[119].

116. J. Daniélou, *Il mistero della salvezza delle nazioni*, 51.
117. J. Daniélou, *El misterio de la historia*, 54.
118. *Ibidem*.
119. J. Daniélou, *Memorias*, 120, 130.

4.4. Marie-Dominique Chenu: teología de los signos de los tiempos

Marie-Dominique Chenu (1895-1990), profesor de historia de las doctrinas cristianas en la Escuela de los dominicos de Le Saulchoir de 1920 a 1942, y «rector» de la misma Escuela de 1932 a 1942, es autor del pequeño y polémico libro *Le Saulchoir: una escuela de teología*, de 1937, en el que proponía una «reforma de la teología» que obedeciera a una serie de directrices que ya se seguían en Le Saulchoir: afirmación del primado del dato revelado, asunción de la crítica bíblica e histórica, tomismo abierto y sensibilidad a los problemas del propio tiempo.

Ya hemos examinado el texto y reconstruido el caso desde el punto de vista teológico: en plena guerra, con fecha de 6 de febrero de 1942, el «modesto opúsculo» era incluido –junto al *Ensayo sobre el problema teológico* (1938) de otro dominico y profesor en Lovaina, Louis Charlier– en el Índice de libros prohibidos, como expresión de una «nouvelle théologie» (es el término que emplea el teólogo romano P. Parente en el comentario oficial aparecido en *L'Osservatore Romano*) proclive al semi-modernismo, al relativismo y al subjetivismo. Pero el librito del rector de Le Saulchoir se revelará más bien como expresión de lo que, en alusión a la vivacidad del catolicismo francés de aquel decenio, fue denominado la «germinación de los años treinta»[120], que registra el nacimiento de la revista *Esprit* en 1932 por obra de Mounier, así como la aparición de *Humanismo integral* (1936), de Maritain, *Cristianos desunidos* (1937), de Congar y *Catolicismo* (1938), de de Lubac. La controversia proseguirá en la inmediata postguerra, entre 1946 y 1950, y esta vez en el ojo del huracán de la censura eclesiástica se encontrará la Escuela de los jesuitas de Fourvière: «Unos y otros habíamos sido acusados de propiciar la "théologie nouvelle", una expresión descalificadora con la que por entonces solía referirse a nosotros una literatura bastante miserable. Hoy yo me complazco en el recuerdo de aquella fraternidad entre nuestros dos *équipes*. No puedo olvidar que el P. de Lubac publicó su primera gran obra en la colección *Unam Sanctam* del P. Congar. Unos y otros fuimos atacados al mismo tiempo y tuvimos que padecer el mismo proceso, un proceso que conduciría a la encíclica *Humani generis*»[121].

Cuando en 1965 –Chenu era entonces perito en el concilio Vaticano II y acababa de publicar los dos volúmenes de *La Palabra de Dios*

120. J. Duquesne, *op. cit.*, 65-85.
121. *Ibid.*, 130.

(1964)– se festejó su 70 cumpleaños, el cardenal Feltin de París, en una breve alocución, dijo: «Tengo que rendir homenaje a la obediencia que usted ha manifestado en las dificultades que ha tenido que afrontar». El teólogo parisino, aunque honrado y emocionado por la presencia del cardenal, contestó con toda sencillez: «Eminencia y querido padre, no ha sido la obediencia, porque la obediencia es una mediocre virtud moral. Es que tenía fe en la Palabra de Dios, frente a la cual los obstáculos y los incidentes del camino no son nada [...]»[122].

Con la introducción en el Índice de su libro, en agosto de 1942, Chenu perdió el rectorado y la cátedra de Le Saulchoir y se retiró al convento dominico de Saint-Jacques, en París: «Después de veinte años de enseñanza, mi vida se veía completamente desquiciada»[123]. Y sin embargo, libre de las urgencias académicas, el medievalista Chenu prosigue sus estudios, reordenando, completando y preparando para la publicación el material de sus cursos en Le Saulchoir: además de la reedición en 1943 de *La teología como ciencia en el siglo XIII* (publicada en primera edición en 1927), publica también una «magistral» (E. Gilson) *Introducción al estudio de Santo Tomás de Aquino* (1950), así como la recopilación orgánica de estudios y artículos sobre *La teología en el siglo XII* («tal vez el libro más bello que se haya escrito sobre aquel siglo», y «acaso su obra maestra», según I. Biffi)[124], obras que le sitúan entre los principales historiadores de la teología medieval.

El maestro dominico efectúa una «lectura histórica» del tomismo que trata de reaccionar frente a un tipo de «lectura doctrinal» que destemporaliza y eterniza la doctrina. Como historiador de la teología medieval, Chenu mantiene vivo el «sentido socio-cultural»: interroga a los textos para llegar a su «subsuelo», a la reconstrucción del «tejido mental y cultural» del que aquéllos son expresión; la historia que reconstruye es «historia de mentalidad». Como teólogo, está siempre atento a las lecciones de la historia, que trata de hacer fructíferas para las tareas actuales de la teología: «Tenemos hoy un problema muy grave: el de introducir las ciencias humanas en teología. Santo Tomás introdujo, como Alberto Magno, las ciencias de la naturaleza. Sería una operación maravillosa hacer lo mismo con las ciencias humanas: la psicología, el psicoanálisis, la historia, la sociología, la etnología, la lingüística... Pero es un trabajo enorme»[125].

122. *Ibid.*, 122.
123. *Ibidem.*
124. I. BIFFI, en el Prólogo a la edición italiana de M.-D. CHENU, *La teologia nel XII secolo*, Jaca Book, Milano 1986, 5-8.
125. M.-D. CHENU, «La fede dell'intelligenza e il Vangelo nel tempo o la teologia nel secolo XIII», en (I. Biffi y C. Marabelli [eds.]), *Invito al Medioevo*, Jaca Book, Milano 1982, 42.

G. Colombo ha señalado la coincidencia entre el veredicto del Santo Oficio, que con fecha de 6 de febrero de 1942 incluía en el Índice de los libros prohibidos *Le Saulchoir: Una escuela de teología* y la reedición «revisada y aumentada» del texto de 1927, *La teología como ciencia en el siglo XIII*, cuyo nuevo prólogo firmaba Chenu el 7 de marzo de 1942 (aunque el libro salió en 1943): «Aunque puramente ocasional, la coincidencia es estrecha. De hecho, existe un vínculo objetivo entre la obra condenada y la reeditada, porque Chenu está convencido de proponer de nuevo en la obra condenada la importante lección que brota de la obra histórica»[126]. La propuesta teológica, en efecto, que Roma rechazaba con su disposición, Chenu la derivaba de la «asidua familiaridad con la obra de santo Tomás», cuya teología no se presenta ni como una «teología de las conclusiones», que da prioridad a la aportación de la filosofía, ni como una «teología del magisterio», que reduce el contacto con las fuentes de la revelación, sino que, por el contrario, consigue efectuar de manera creativa la síntesis entre «estatuto científico de la teología» y «presencia mística de la fe»[127].

«Hombre entregado a la participación» (según el testimonio de E. Gilson), Chenu se convierte, en los dos decenios que separan su destitución como docente del concilio Vaticano II, en el teólogo que interpreta una «floración de experiencias» (J. Duquesne) que estaban multiplicándose en la iglesia de Francia. Y de este modo sigue, capítulo a capítulo, la composición de aquel pequeño «libro extraordinario» (como será definido en su intervención en el concilio por el arzobispo indio D'Souza), *Francia ¿país de misión?*, escrito por el P. Godin en estrecha colaboración con el P. Daniel y publicado en 1943 con el *nihil obstat* del P. Chenu (censurado en Roma y censor en París) y con el *imprimatur* del cardenal Suhard, que leyó el manuscrito de un tirón en una noche de abril de 1943 y quedó literalmente conmocionado por su lectura. La memoria del P. Godin, aparecida en julio de 1943, empleaba la palabra «misión» –que hasta entonces se usaba prevalentemente para las zonas geográficas en que la iglesia no había sido todavía implantada– en un sentido nuevo y mucho más amplio, abarcando las zonas paganas y no cristianas de la propia cristiandad. Unos años después, en julio de 1947 –el año de la carta pastoral del cardenal Suhard *¿Agonía de la Iglesia?*– nacería en Francia, concretamente en Lisieux, en la intensa atmósfera de un seminario de estudio de la Misión de Francia, la expresión, hasta entonces desacostumbrada y realmente nueva, de iglesia «en estado de mi-

126. G. COLOMBO, en el Prólogo a la edición italiana de M.-D. CHENU, *La teologia come scienza nel XIII secolo*, Jaca Book, Milano 1985², 7-14.
127. M.-D. CHENU, en el Prefacio a *La teologia come scienza nel XIII secolo*, 21-27.

sión», que encontraría en Chenu a un puntual y activo intérprete, como lo demuestran sus intervenciones escalonadas en el tiempo y recogidas en la segunda parte de *El evangelio en el tiempo* (1964).

El ex-rector de Le Saulchoir está también en los orígenes, como consejero y teólogo, del movimiento de los curas obreros en Francia, que se proponían llevar un tipo de existencia sacerdotal, inédito en términos de misionariedad y de con-vivencia, que superase la «barrera clerical»: «pasábamos juntos las tardes de los lunes en rue Ganneron, en el pequeño piso del P. Godin. Eran doce o quince, y realizaban una pormenorizada evaluación de sus pequeñas experiencias cotidianas. Y la puesta en común –estoy convencido de ello– centuplicaba la lucidez sobre estas experiencias»[128]. Chenu acompaña el experimento elaborando la teología del apostolado de los curas obreros, a los que defiende con un meditado artículo, *El sacerdocio de los curas obreros*, redactado en octubre de 1953 y publicado en *La Vie Spirituelle* de febrero de 1954, pocas semanas antes de la entrada en vigor de la decisión vaticana de retirar a los curas obreros de las fábricas (que se ejecutó el 1 de mayo de 1954). El «mazazo»[129] de la intervención vaticana afecta también a Chenu, que debe abandonar París y retirarse a la pequeña ciudad de Rouen, en la Normandía. Volverá al convento parisino de Saint-Jacques en 1959, el año del anuncio del concilio por parte de Juan XXIII.

Pero su actividad teológica y pastoral continúa. En 1955 publica el librito *Por una teología del trabajo*, donde retomaba y desarrollaba un cursillo impartido en la Semana Social de París de 1947. En su momento, Roma había manifestado su perplejidad por la presencia entre los relatores del sospechoso teólogo dominico, pero Chenu había podido igualmente intervenir e impartir sus lecciones, protegido por la autoridad y la presencia del cardenal Suhard. Cuando aparece el librito, al poco tiempo de la suspensión de la experiencia de los curas obreros, llega puntualmente de Roma la prohibición de traducirlo a otras lenguas. Todo ello no impedirá a Pablo VI utilizar y citar el texto de Chenu en la encíclica *Populorum progressio* (1968), concretamente donde se habla del significado humanista y cristiano del trabajo (n. 27).

Durante el concilio, aparece la recopilación de las principales intervenciones y escritos doctrinales que Chenu había venido publicando a lo largo de cuarenta años de militancia teológica y pastoral. La obra, que lleva el título general de *La palabra de Dios* (1964), se articula en dos volúmenes –el primero, *La fe en la inteligencia;* el segundo, *El evangelio en el tiempo*–, los cuales, con el paralelismo de su título, expresan la ley de la encarnación de la Palabra de Dios tanto en el espíritu del hombre como en el desarrollo de la historia. Si la fe es «una verdadera encarnación de la luz divina *en mi* espíritu»[130], la teología es «la fe *in statu scientiae*», «emana de la fe», y «no es otra cosa que la fe solidaria con el tiempo»[131].

128. J. DUQUESNE, *op. cit.*, 144.
129. *Ibid.*, 155.

Los temas principales de los ensayos recogidos en *La fe en la inteligencia* son la estructura de la fe y la estructura y tareas actuales de la teología. Aquí se reproduce la parte central del opúsculo *Le Saulchoir: una escuela de teología*, que por entonces era muy difícil de encontrar, pero que, precisamente durante el debate conciliar, mostraba su fecundidad. El opúsculo de Chenu, que había sido condenado en 1937, se publicará de nuevo íntegramente –dada su relevancia para la historia de la teología católica de nuestro siglo– cuarenta años más tarde, primero en su traducción italiana en 1982, y sucesivamente en el original francés en 1985, iniciando así una «segunda existencia».

La palabra de Dios no se encarna sólo en la inteligencia generando la fe, sino que debe encarnarse en el tiempo: en los ensayos recogidos en el segundo volumen, con el célebre y expresivo título *El evangelio en el tiempo*, el autor no traza, sin embargo, las grandes líneas de una teología de la historia, sino que, más sobriamente, presenta una «crónica» teológica, con la intención de hacer emerger la relación «entre los acontecimientos y la fe, entre la historia profana del trabajo terrestre de los hombres y la historia "santa" de la liberación de Cristo [...]», siguiendo un hilo conductor según el cual «materia, progreso técnico, sociedad e historia, son los lugares de la presencia del "evangelio en el tiempo" [...], de acuerdo con la economía de la encarnación»[132]. La recopilación se abre con el ensayo –ya presentado y comentado por nosotros a propósito del debate católico sobre la secularización– *El fin de la era constantiniana*, publicado en 1961 en vísperas del concilio Vaticano II, donde Chenu interpreta el paso de la iglesia del estado de «cristiandad» constituida a la nueva figura de la iglesia «en estado de misión». Por muy dramático que pueda ser el cuestionamiento del régimen de cristiandad, «la encarnación continúa», y el teólogo trata de descifrar los signos del nuevo camino de la iglesia[133]. El hilo que une las intervenciones y los ensayos de esta crónica teológica es el principio de la «fidelidad a la encarnación», que sabe percibir, al hilo de los días, «los puntos de impacto del evangelio en el tiempo»[134].

130. M.-D. CHENU, *La fe en la inteligencia*, Estela, Barcelona, 1966, 13.
131. *Ibid.*, 233, 238, 239.
132. M.-D. CHENU, *El evangelio en el tiempo*, Estela, Barcelona 1966, 5-7.
133. *Ibid.*, 13-31.
134. *Ibid.*, 653.

En una profética página de *Le Saulchoir: una escuela de teología* –que le convierte en precursor de la teología de los signos de los tiempos–, Chenu especificaba los «"lugares" teológicos *in actu* para la doctrina de la gracia, de la encarnación y de la redención»: las nuevas dimensiones del mundo en una época post-colonial; el pluralismo de las civilizaciones humanas; el problema de la recuperación de las riquezas espirituales de Oriente, bloqueadas por el latinismo occidental; el movimiento ecuménico; el ascenso de las masas y el fermento social; el compromiso de los laicos en una iglesia militante... Y comentaba: «Funestos teólogos los que, sepultados en sus libros y en sus disputas escolásticas, no han estado abiertos a estas realidades, no sólo en el fervor devoto de su corazón, sino también, de manera formal, en su ciencia [...]»[135]. En el libro-entrevista de 1975 –publicado con ocasión de su 80 cumpleaños y que ya hemos citado varias veces–, Chenu, a propósito de esta página, observaba: «No pronunciaba aún la expresión "los signos de los tiempos", que se acuñó en la época del concilio, pero es evidente que el concepto ya estaba presente». Más tarde, la expresión «signos de los tiempos» *(signa temporum)* será utilizada por Juan XXIII en la encíclica *Pacem in terris* (1963) y, aunque discutida, entrará también en la constitución pastoral *Gaudium et Spes* (1965). En un rápido comentario acerca de esta categoría conciliar, Chenu afirma: «El tiempo ofrece [a la iglesia] los signos de la coherencia del evangelio con las esperanzas de los hombres. [...] Porque la actualidad del evangelio pasa a través de los problemas del hombre»[136]. Para el teólogo de los signos de los tiempos, que se declara «ávido de experiencias concretas»[137], la historia del mundo es reveladora del designio de Dios, los acontecimientos son signos de una implicación evangélica, los nuevos valores que emergen del camino de la humanidad son materia para el evangelio, la verdadera Tradición es fermentación de la Palabra de Dios. Son esta lúcida clarividencia aprendida de la historia y esta pasión apostólica las que caracterizan el perfil intelectual y espiritual de Chenu, historiador de la teología y teólogo militante.

---

135. M.-D. CHENU, *Le Saulchoir. Una Scuola di teologia*, 53.
136. M.-D. CHENU, «Los signos de los tiempos», en *La Iglesia en el mundo actual. Constitución «Gaudium et Spes». Comentarios al Esquema XIII*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1968, 112.
137. J. DUQUESNE, *op. cit.*, 101.

4.5. YVES CONGAR: DE LA ECLESIOLOGÍA AL ECUMENISMO

Yves Congar (1904-1995), discípulo de Chenu en la Escuela de los dominicos de Le Saulchoir y, sucesivamente, su colega y amigo, enseñó teología fundamental y eclesiología en la misma Escuela de 1931 a 1954, salvo el paréntesis de la guerra, compartiendo con Chenu el programa de «reforma de la teología», que se concretaba en la superación de la que ellos llamaban «teología barroca», o «teología de la contra-Reforma», o «teología post-tridentina»; una teología que «consistía sobre todo en un ejercicio lógico a partir de proposiciones tenidas por verdaderas: un ejercicio que, llevado al límite, habría podido prescindir de la fe»[138].

Muy pronto descubre –en 1929, meditando el cap. 17 del *evangelio de Juan* durante el retiro de preparación al diaconado– su vocación ecuménica, que dará su primer fruto teológico en la obra pionera *Cristianos desunidos,* de 1937, donde reunía los textos de las conferencias pronunciadas el año anterior durante la semana de oración por la unidad, en la basílica de Montmartre, ante un numeroso y atento auditorio. Con esta obra inauguraba Congar la colección *Unam Sanctam* (llamada así por las palabras del *Credo* relativas a la iglesia y conservadas en acusativo), ideada y dirigida por él en Éditions du Cerf de París, que debía abarcar estudios teológicos, históricos y ecuménicos, y con la que se proponía la renovación de la eclesiología, a fin de que penetrase en el cristianismo –como se decía en el folleto publicitario con que se lanzó la nueva colección– «una idea de iglesia amplia, rica, viva, llena de savia bíblica y tradicional»[139]. La colección debería haberse iniciado con la traducción francesa de la obra del teólogo católico alemán Adam Möhler, *La unidad de la iglesia según los Padres de los tres primeros siglos* (1825), que presentaba una visión de iglesia viva y comunitaria, más en línea con la tradición que la idea de iglesia jurídica y autoritaria entonces vigente, y que era apta para expresar el espíritu de la nueva iniciativa editorial. Pero un retraso en la traducción hizo que pasara al primer puesto la obra del propio Congar, *Cristianos desunidos,* que aparece en julio de 1937 con ocasión de las dos Conferencias ecuménicas de Oxford y de Edinburgh del verano de aquel año, haciendo pasar al segundo puesto la traducción de la obra de Möhler, que aparecerá a comienzos de 1938; seguirá como tercer volumen la primera obra de de Lubac, *Catolicismo* (1938), que el dinámico director de la colección consiguió arrancar al prometedor teólogo jesuita de Lyon. La inserción de la obra

---

138. J. PUYO, *Jean Puyo interroge le Père Congar,* Centurion, Paris 1975, 47.
139. Y. CONGAR, *Une passion: l'unité,* Cerf, Paris 1974, 46.

de de Lubac en la colección de Congar es el símbolo –como se expresó en cierta ocasión Chenu– de la fraternidad que unía a las dos escuelas francesas entonces más creativas: Le Saulchoir y Fourvière.

En el verano de 1939, en vísperas del estallido de la segunda guerra mundial, se produce el traslado de la Escuela de Le Saulchoir, desde la periferia de la ciudad belga de Tournai, a Étiolles, en las afueras de París: «En total, he pasado ocho días en el convento de Étiolles [...] para no volver allí hasta seis años más tarde, a finales de mayo de 1945, después de la guerra»[140]. De vuelta de su prisión en Alemania, se dio cuenta del «terremoto» que su Escuela y su Provincia religiosa habían sufrido con la introducción en el Índice, en agosto de 1942, del libro de Chenu, con la destitución de éste como rector y como profesor, y con otra serie de medidas disciplinarias, de las que había recibido muy escasas noticias. En los *Recuerdos* que figuran como prólogo de *Cristianos en diálogo* (1964), escribe Congar: «Yo salí relativamente indemne gracias a mi prisión y al hecho de que había estado ausente, pero la tierra a la que yo pertenecía había temblado: los sobresaltos debían prolongarse durante largos años»[141].

Pero la vida continúa con gran intensidad: «Quien no haya vivido los años 46-47 del catolicismo francés se ha perdido uno de los momentos más hermosos de la vida de la iglesia»[142]. Se trata de un verdadero florecer de experiencias y movimientos: el movimiento bíblico, el movimiento litúrgico en sentido pastoral, el apostolado de los curas obreros, la búsqueda en fidelidad de una relación con el mundo... Es un vasto movimiento de «sano reformismo» que se agita dentro de la iglesia, sobre todo de la iglesia francesa, que se presentaba entonces como una iglesia-piloto, y de la que Congar dará su interpretación teológica en *Verdaderas y falsas reformas en la Iglesia*.

Pero el libro, que apareció hacia finales de 1950, a muy pocos meses de la encíclica doctrinal *Humani generis* de Pío XII –una «especie de Syllabus moderno»[143]–, de agosto de 1950, fue muy mal recibido. Sometido a la censura previa romana a partir de 1952, Congar se las arregló todavía para obtener el *nihil obstat* para su obra *Jalones para una teología del laicado* (1953); pero la cuestión de los curas obreros –en la que, además de Chenu, estaban también implicados como consejeros Congar y otros padres dominicos– desemboca en una serie de medidas drásticas en 1954. El grupo de los teólogos más combativos es disper-

140. J. PUYO, *op. cit.*, 85-86.
141. Y. CONGAR, *Une passion: l'unité*,56.
142. *Ibid.*, 60.
143. J. PUYO, *op. cit.*, 106.

sado: Chenu acaba en Rouen; y Congar, después de pasar por Jerusalén, va a dar con sus huesos en Cambridge. En Jerusalén, la explanada del templo le sugiere el libro *El misterio del Templo:* «¡Me asignaron siete censores para este libro! ¡Me acusaron de no hablar suficientemente de la jerarquía! Yo no había negado el valor de la jerarquía, pero no se puede hablar de todo en todas las cosas. En este libro evocaba el misterio de la habitación de Dios en su pueblo desde el *Génesis* hasta el *Apocalipsis*. Finalmente, el libro apareció cuatro años más tarde, en 1958»[144].

Después de casi dos años de exilio, a finales de 1955, Congar pudo regresar a Francia, acogido por el obispo de Strasbourg, en cuya universidad enseñaría teología hasta su jubilación en 1968, en que regresó, minado en su salud, a la comunidad de Le Saulchoir. El concilio significa su rehabilitación; en el prólogo a la reedición en 1968 del sospechoso libro de 1950, *Verdaderas y falsas reformas en la Iglesia,* el teólogo dominico escribe: «En unas cuantas semanas, Juan XXIII y después el concilio crearon un nuevo clima eclesial. La principal apertura había venido de arriba. De pronto, las fuerzas renovadoras, que apenas podían manifestarse abiertamente, podían desarrollarse libremente». Y, refiriéndose a las innovaciones ocasionadas por el concilio, dice: «Pero los dos grandes hechos que inciden fundamentalmente e incidirán cada vez más en el clima de la vida eclesial son: una eclesiología del pueblo de Dios y el ecumenismo»[145]. En la teología de Congar, la eclesiología se abre al ecumenismo.

En una exposición de la teología de Congar, su discípulo J.-P. Jossua escribió: «Gustosamente se definiría a sí mismo como "servidor doctrinal del pueblo de Dios"»[146]. La categoría central de la eclesiología de Congar es la de «pueblo de Dios». En su ensayo sintético *¿Puede definirse la Iglesia?* (1961) –escrito en vísperas del concilio e insertado después como el primero de la colección de ensayos eclesiológicos *Santa Iglesia* (1963)–, el eclesiólogo francés se pregunta por el concepto más apropiado para definir la iglesia y para construir su teología. Y enumera cuatro nociones que no permiten tanto definir, en el sentido de la lógica formal, cuanto más bien describir la realidad y el misterio de la iglesia: la categoría de *Pueblo de Dios,* que será retomada en la constitución conciliar *Lumen Gentium* (1964); la categoría de *cuerpo de Cristo,* redescubierta en el decenio 1925-1935 y que fue introducida en la encíclica eclesiológica de Pío XII, *Mystici Corporis Christi* (1943); la categoría de *sociedad,* derivada de la filo-

144. *Ibid.*, 109.
145. Y. CONGAR, *Verdaderas y falsas reformas en la Iglesia*, 3.
146. J.-P. JOSSUA, *Yves Congar: profilo di una teologia,* Queriniana, Brescia 1970, 58.

sofía con el correctivo de «sociedad sobrenatural» y que ha conocido un amplio uso en la eclesiología post-tridentina, para oponerse tanto al protestantismo como al racionalismo; y la categoría de *comunión*, redescubierta en el siglo pasado, aunque con escaso influjo, por el teólogo alemán laico Friedrich Pilgram en su obra *Fisiología de la Iglesia* (1860), donde la iglesia es vista como una *koinonía* en forma de *politéia*, como una «comunión» en forma de «sociedad». En el artículo de 1961, Congar proponía una síntesis entre ambas categorías de «pueblo de Dios» y «cuerpo de Cristo», mientras que no le parecía viable una definición de la iglesia centrada en la categoría post-tridentina de «sociedad»: «Si "pueblo de Dios" expresaba la idea de una multitud sobre la cual reina Dios, "Cuerpo de Cristo" expresa la de numerosos miembros dirigidos por una cabeza, Jesucristo, desde dentro por medio de un influjo vital, y desde fuera por medio de una acción que se sirve de formas visibles. Hay en ello un valor esencial que, por sí mismo, no es capaz de expresar el concepto de "sociedad"»[147].

La síntesis de ambas categorías se retoma de un modo más lineal y más claro en un estudio aparecido en el primer fascículo de la revista de teología *Concilium*, de enero de 1965, *La Iglesia, pueblo de Dios*, que llamó la atención del propio Pablo VI. El concilio Vaticano II recuperó al menos en parte, en el cap. 2 de la constitución conciliar *Lumen Gentium*, la categoría bíblica de pueblo de Dios, que la teología católica había redescubierto en los años 1937-1942 –gracias sobre todo a Congar, con su estudio *La Iglesia y su unidad*, de mayo de 1937 (introducido más tarde en el libro *Esbozos del misterio de la Iglesia*, de 1941), al teólogo alemán M.D. Koster, con su «pequeño e incisivo libro» *La eclesiología en devenir* (1940), y al biblista de Lovaina L. Cerfaux, con *La teología de la Iglesia según Pablo* (1942)–, ganando cada vez más espacio en la elaboración de la eclesiología, sobre todo de lengua alemana.

Congar muestra el múltiple valor de esta categoría: valor *histórico*, en cuanto que subraya la continuidad de la iglesia con Israel e introduce un elemento dinámico en la comprensión de la iglesia, que es vista como un pueblo que tiene una vida y está en camino hacia un término fijado por Dios; valor *antropológico:* la iglesia no es una unidad abstracta que pasa por encima de nuestras cabezas, sino que está formada por los hombres que se convierten al evangelio; valor de *historicidad:* si el concepto de reforma no es fácilmente aplicable a la iglesia institucional, sí lo es, en cambio, a la iglesia como pueblo de Dios; valor

147. Y. CONGAR, «¿Puede definirse la Iglesia?», en *Santa Iglesia*, Estela, Barcelona 1968, 42.

ecuménico y misionero, en cuanto que permite el diálogo sobre todo con las iglesias de la Reforma, que desconfían tanto del institucionalismo como del romanticismo de la concepción biológica del cuerpo de Cristo; valor *dialógico*, en cuanto que permite la confrontación con las filosofías de la historia: «el pueblo de Dios toma conciencia de nuevo de su carácter mesiánico y de ser el portador de la esperanza de una consumación del mundo en Jesucristo»[148].

Pero el eclesiólogo francés es ciertamente consciente de los límites de la categoría de pueblo de Dios, que ha de ser completada con la de cuerpo de Cristo: «Bajo la nueva alianza, la de las promesas realizadas por la encarnación del Hijo y por el don del Espíritu, el pueblo de Dios recibe un estatuto que no puede expresarse si no es con la categoría de cuerpo de Cristo»[149].

Congar estima mucho la expresión –que aparece dos veces en el cap. 2, sobre el pueblo de Dios, de la constitución conciliar *Lumen Gentium*– «pueblo mesiánico», que ilustró en su libro *Un pueblo mesiánico* (1975). La iglesia, como pueblo mesiánico, es germen de unidad y de esperanza para todo el género humano y debe tener también su propia eficacia histórica. En referencia a la teología militante del post-concilio, Congar escribe en la introducción a su ensayo eclesiológico: «Envidio a quienes –como Gustavo Gutiérrez, Joseph Comblin y tantos otros– intentan hacer la misma síntesis a partir de un difícil compromiso, efectivo y concreto, con los movimientos de liberación. Cada cual tiene su vocación y su destino. Los míos se ven agravados además por la enfermedad. [...] Yo vivo en la iglesia con toda libertad, pero quiero que [la iglesia] sea efectivamente el signo del amor liberador de Dios en el itinerario tantas veces dramático de los hombres»[150].

La comunidad cristiana en régimen de cristiandad ha sufrido en su interior un progresivo proceso de estructuración y de jerarquización, que describe perfectamente este texto medieval del siglo XII, citado como ejemplar por ese profundo conocedor de la historia de la eclesiología que es Congar: «La iglesia exhibe la forma de pirámide, con una base muy amplia, en la que tienen su lugar los carnales y los casados, mientras que en su cúspide se propone el camino estrecho a los religiosos y a los ordenados». Se trata, pues, de la iglesia como pirámide, como sociedad fuertemente jerarquizada, «como sociedad desigual, en la que Dios ha destinado a unos a mandar, y a otros a obedecer: éstos son los laicos,

148. Cf. Y. CONGAR, «La Iglesia como Pueblo de Dios», en *Ésta es la Iglesia que amo*, Sígueme, Salamanca 1969, 25.
149. Cf. *Ibid.*, 43.
150. Y. CONGAR, *Un pueblo mesiánico*, Cristiandad, Madrid 1976, 10.

y aquéllos los clérigos», como se expresaban los documentos del magisterio antes del concilio Vaticano II. En un *Léxico eclesiástico* de finales del siglo pasado, la voz destinada a los laicos era extremadamente expeditiva: «*Laico:* véase Clero»[151].

Se imponía una reconsideración, no sólo del concepto, sino también de la estructura interna de la iglesia, capaz de interpretar la progresiva presencia que los laicos iban asumiendo en las diversas organizaciones de apostolado. El texto teológico más significativo en este proceso de recuperación de la dignidad del laico es, sin duda, el amplio tratado de Congar en *Jalones para una teología del laicado* (1953), donde ya no se define negativamente al laico como *no-clérigo* o *no-religioso,* sino positivamente, por su vocación y por la aportación que está llamado a hacer a la misión de la iglesia, y que se especifica «por su compromiso en las estructuras del mundo y en el orden temporal». Es una perspectiva que se afirmará en el decreto sobre los laicos, *Apostolicam Actuositatem,* del concilio Vaticano II: los laicos son miembros del pueblo de Dios; se distinguen de los clérigos y de los religiosos; están llamados a santificar los aspectos seculares de la vida, a animar la realidad temporal.

La más atenta reflexión teológica postconciliar se ha desentendido progresivamente de la teología del laicado, aunque ha tenido un indudable mérito: el de interpretar el papel activo que el laicado estaba asumiendo dentro de la iglesia y el de intentar una primera, si bien incierta, definición positiva de la vocación y la misión del laico, que se concretaba en la «animación de la realidad temporal». Ya en una temprana recensión del libro citado de Congar, aparecida en *La Vie Intellectuelle* (1953), se observaba con agudeza: «El clero del P. Congar es platónico, y el laicado aristotélico; el mundo no existe suficientemente para dicho clero, y existe demasiado para dicho laicado»[152]. Pero Congar revisó sus posiciones, superando en *Ministerios y comunión eclesial* (1971) la teología del laicado con una eclesiología total que, por lo demás, ya había sido enunciada, al menos teóricamente, en *Jalones para una teología del laicado,* donde escribía: «No se trata sólo de añadir un párrafo o un capítulo a un desarrollo eclesiológico carente, de cabo a rabo, de los principios de los que depende realmente una "laicología". De lo contrario, y frente a un mundo laicizado, tendríamos una iglesia clerical que no sería de hecho, en su plena verdad, el pueblo de Dios. En el fondo, sólo una eclesiología total podría constituir una teología del laicado válida»[153].

151. Cf. la documentación presentada por Y. CONGAR en *Laïcat,* Beauchesne, Paris 1976.
152. E. BORNE, «De l'éminente dignité des laïcs dans l'Église»: *La Vie Intellectuelle* 25 (1953/11) 21-38.

En esta «retractación», Congar pasa de un esquema lineal –según el cual se desciende de Cristo a los ministerios, para llegar finalmente al pueblo de Dios; es decir: Cristo instituye los ministerios, que después presiden el pueblo de Dios– a un esquema circular –según el cual Cristo anima con su Espíritu a la comunidad, la cual aparece como «la realidad englobante *en cuyo interior* los ministerios, incluidos los ministerios instituidos y sacramentales, se situarían como *servicios de lo mismo* que la comunidad está llamada a ser y a hacer»[154]–. En esta perspectiva no se elabora ya una «laicología» que integre una eclesiología en términos de «jerarcología», sino que el discurso sobre los ministerios se inserta en el contexto de una «eclesiología total».

En su *Diario del Concilio,* y con fecha de 18 de noviembre de 1963, cuando estaba a punto de iniciarse la discusión sobre el ecumenismo, que concluiría con la aprobación del decreto *Unitatis Redintegratio* (21 de noviembre de 1964), observa Congar: «Es un momento histórico. En esta mañana del 18 de noviembre, nos recogimos en oración, escuchamos, aguardamos con esperanza. La iglesia está a punto de pronunciarse de manera definitiva en favor del diálogo. Acaso se sorprenderá a sí misma por verse convencida tan profundamente de cosas de las que ni siquiera tenía la más mínima idea años atrás [...]. ¿Quién ha depositado tal simiente? ¿Y quién la había puesto en mí hace ya 35 años? Pero ¿quién hace que a cada noche suceda una aurora, y a cada invierno una primavera?»[155]. El joven Congar, en efecto, había llegado al ecumenismo en el lejano 1929, durante los años de su formación teológica, y al ecumenismo dedicará más tarde obras relevantes que anticipan y acompañan a la vez el camino de la comunidad eclesial.

El libro *Cristianos desunidos,* con el que se inicia la colección *Unam Sanctam* en 1937, lleva el subtítulo de *Principios de un «ecumenismo» católico,* donde la palabra «ecumenismo» se pone entre comillas porque su uso no estaba autorizado entonces, y donde se habla de «ecumenismo *católico*», mientras que el decreto conciliar hablará de «principios católicos del ecumenismo». Estas diferentes acentuaciones, si bien expresan el camino eclesial recorrido, también evidencian la extrema cautela con que la teología católica debía afrontar el campo minado de la teología ecuménica. En el prólogo autobiográfico a una obra posterior, *Cristianos en diálogo. Contribuciones católicas al Ecumenismo* (1964),

153. Y. CONGAR, *Jalones para una Teología del Laicado,* Estela, Barcelona 1961, 13.
154. Cf. Y. CONGAR, «Mi camino en la Teología del Laicado y de los ministerios», en *Ministerios y comunión eclesial,* Ediciones Fax, Madrid 1973, 21.

el autor confiesa: «Soy muy consciente de los límites e incluso los defectos de *Cristianos desunidos* [...]. Entonces todavía estaba yo demasiado cercano a un tomismo escolástico, demasiado cercano al estudio que había hecho de Schleiermacher y del protestantismo liberal. Tal vez he clasificado, categorizado y juzgado con demasiado apresuramiento. [...] Tal como era, *Cristianos desunidos* ha ejercido una gran influencia, como constataría después en numerosas ocasiones. ¡Cuántos sacerdotes y laicos, cuántos obispos en el concilio, me han asegurado sentirse deudores de este libro, bien porque les hizo despertar al ecumenismo, bien porque, las más de las veces, les hizo abrirse a un sentido nuevo, más amplio y más tradicional, de la iglesia...! Tengo para mí que la principal aportación de *Cristianos desunidos* consiste en que por primera vez se hacía un esfuerzo para definir teológicamente el "ecumenismo" o, al menos, para situarlo»[156].

La misma cautela guía a Congar al afrontar el candente tema de la reforma en *Verdaderas y falsas reformas en la Iglesia,* de 1950 (considerado como el mejor libro de Congar), donde no se habla de reforma *de* la iglesia, sino de reforma *en* la iglesia, y donde se precisan las condiciones generales de un «sano reformismo», que no es reforma de la doctrina, sino reforma que se desarrolla en la vida concreta de la iglesia: reforma como renovación. Los ensayos sobre la historia y la práctica del ecumenismo recogidos en el libro *Cristianos en diálogo,* de 1964, documentan el cambio de perspectiva que iba madurando en la teología y en la vida de la iglesia.

A los cuarenta y cinco años de *Cristianos desunidos,* Congar publica el curso que había impartido en el Instituto Católico de París, *Diversidad y comunión* (1982), que representa el punto de llegada de un largo itinerario eclesiológico y ecuménico. ¿En qué punto se encuentra el ecumenismo? Para Congar, se ha recorrido un largo camino que ha conducido a un acercamiento real; pero ahora, después de tantos progresos, el ecumenismo aparece como bloqueado y estancado. El problema es cómo seguir adelante, y el obstáculo insalvable lo constituye una y otra vez la eclesiología, es decir, la diversa estructura que se han dado las iglesias en la larga historia de la separación. Para Congar quedan excluidas dos vías: la vía del *retorno* de los cristianos no católicos al redil de la iglesia católico-romana, porque esta postura sería indicio de *integrismo* ecuménico (y, en definitiva, ésta era la postura del propio Congar en *Cristianos desunidos,* aunque se expresara con toda la apertura entonces posible); y la vía del *aplazamiento* escatológico de la

155. Y. CONGAR, *Diario del Concilio: segunda sesión,* Estela, Barcelona 1964, 142.
156. Y. CONGAR, *Une passion: l'unité,* 48-50.

unidad entre los cristianos, como un milagro que habrá de realizar Dios al final de los tiempos, porque esta postura significaría una huida de las tareas históricas y sería indicio de *pesimismo* ecuménico. Así pues, ni retorno al redil romano ni aplazamiento *sine die* de la unidad. La *unitatis redintegratio* sigue siendo una tarea histórica para las iglesias cristianas. El problema es hasta qué punto la *comunión* tolera la *diversidad:* el modelo ecuménico al que hay que aspirar, tanto en la teoría como en la praxis, debe configurarse como «unidad de la fe y unidad/diversidad de sus formulaciones». Congar fue convenciéndose cada vez más de la necesidad de conjugar la «catolicidad» con la «diversidad» y con el «pluralismo». Si en *Cristianos desunidos* «la catolicidad de la iglesia es la capacidad universal de su unidad», en *Diversidad y comunión* la catolicidad se conjuga con la diversidad y con el pluralismo, visto «como valor interno de la unidad».

El mas grande ecumenista de la iglesia católica se confía en sus *Conversaciones de otoño* (1987) –a medio siglo de distancia de *Cristianos desunidos* (1937)–: «En mis orígenes hay una formación tomista muy acentuada y de la que, por lo demás, no quiero renegar, porque es una buena formación del espíritu; y hay también una serie de afirmaciones muy sólidas: era la idea de catolicidad, que entonces me parecía incluir la diversidad; pero hoy soy más sensible a ésta [...]. Lo que recomiendo es una referencia al tronco común de nuestros orígenes»[157].

5. La teología kerygmática

Por los años en que los teólogos dominicos de Le Saulchoir proponían un programa de «reforma de la teología» –como se expresaba Chenu en su librito de 1957–, también los jesuitas de la facultad teológica de Innsbruck, en Austria, trataban de propiciar una renovación teológica en orden a un anuncio más eficaz del mensaje cristiano. Su propuesta, que recibe el nombre de «teología de la predicación» *(Verkündigungstheologie)* o «teología kerygmática» *(kerygmatische Theologie),* se desarrolla en la segunda mitad de los años treinta y tiene como protagonistas a un grupo de teólogos de diversas disciplinas: Jungmann, Lakner, Dander, Lotz y H. Rahner.

La propuesta se inicia con el libro de Joseph A. Jungmann, *La alegre noticia y nuestra predicación de la fe,* de 1936. El historiador de la

157. Y. CONGAR, *Conversazioni d'autunno,* Queriniana, Brescia 1987, 108.

liturgia ve cómo se extiende una «sombra sobre la actual conciencia de fe»: el cristianismo ya no se percibe como alegre noticia, sino que ha degenerado en un «árido cristianismo rutinario», sin referencia alguna a la orientación de la vida. De ahí se deriva la necesidad de una renovación de la predicación, que no se limite a tratar cuestiones metodológicas y prácticas, sino que entre en el fondo de los contenidos mismos de la predicación, recuperando el carácter salvífico de las verdades de la fe y el cristocentrismo del *kerygma:* «La teología quiere servir ante todo al conocimiento; estudia, por tanto, la realidad religiosa hasta los límites extremos de lo cognoscible *(verum),* y se bate incluso por la última brizna de verdad que pueda alcanzarse, sin preguntarse por el interés vital que anima la búsqueda. La predicación, en cambio, está toda ella orientada a la vida y, por tanto, considera la misma realidad religiosa únicamente como el bien final de nuestra búsqueda *(bonum).* [...] Su objeto propio es y sigue siendo la alegre noticia, concretamente lo que en el cristianismo primitivo se llamó el *kerygma.* Debemos conocer el dogma, pero debemos anunciar el *kerygma* [...]. La misma predicación sigue siendo siempre anuncio-de-salvación; de hecho, el sentido del cristianismo no es el saber, sino la vida; no la teología, sino la santidad»[158].

Si Jungmann plantea el problema y da algunas líneas decisivas de solución, es el teólogo dogmático Franz Lakner quien lo aborda en sus términos esenciales con el artículo *Sobre el objeto central de la teología: la cuestión de la existencia y de la figura de una teología para la cura de almas,* publicado en la revista de la facultad teológica de Innsbruck, *Zeitschrift für katholische Theologie,* en 1938. La teología, según su misma definición nominal, es *lógos tou theou,* discurso sobre Dios; su objeto central es Dios; según la más precisa formulación de la tradición escolástica, es *Deus sub ratione deitatis,* es decir, Dios considerado en su divinidad, en su ser-Dios como *esse subsistens.* El teólogo de Innsbruck intenta realizar ya aquí una profundización, en el sentido de que la fórmula tradicional, *Deus sub ratione deitatis,* debe entenderse no en el sentido de la metafísica, sino en el sentido de la teología: Dios considerado en su vida íntima, Dios como *esse subsistens in tribus personis,* Dios como Trinidad. Ahora bien, esta determinación se obtiene según un modo de consideración *lógico-sistemático,* como es el que asume la teología científica. Pero se puede adoptar otro modo de consideración, el *psicológico-histórico,* que parte de lo visible para llegar a lo invisible, que practica una vía histórica para llegar a la afirmación dogmática, y entonces –según las indicaciones ya dadas por

158. J.A. JUNGMANN, *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung,* Pustet, Regensburg 1936, 60-61.

Jungmann– la estructura de la teología es cristocéntrica, su objeto central es Cristo, el *Christus totus,* el Cristo total, según la formulación del teólogo jesuita belga E. Mersch.

Las dos determinaciones no se excluyen, sino que se complementan: si se asume, de hecho, que el objeto central de la teología, según el modo de consideración psicológico-histórico, es el Cristo, ello no excluye, sino que remite a la determinación obtenida según el modo de consideración lógico-sistemático; de hecho, Cristo remite a la Trinidad: de Cristo al Padre, que dice el Verbo; y del Padre y del Hijo, al Espíritu Santo, de quien el Padre y el Hijo son principio inspirador. Hecha esta distinción preliminar sobre el objeto central de la teología, el teólogo de Innsbruck se pregunta: «¿Existe una teología de la predicación?»[159]; y responde afirmativamente, señalando a la Trinidad como objeto central de la teología científica, y a Cristo como objeto central de una teología de la predicación, o teología kerygmática, que está por hacerse.

Para Lakner no basta con la teología científica: entre el saber, que es propio del teólogo y de la teología escolástica *(Schultheologie),* y el simple conocimiento de la fe, que es propio del fiel, es necesaria una teología que sirva de puente, una especie de «teología del equilibrio» *(Theologie der Schwebe),* es decir, que se mantenga en equilibrio entre el conocimiento de la teología científica y el simple conocimiento de la fe, superando así el abismo existente entre ambos tipos de conocimiento: «De las precisiones hechas resulta que esta teología de la predicación es realmente una "teología del equilibrio", que es como una magnitud, con su propia constitución, entre la teología científica y el ordinario conocimiento de la fe, por lo que también puede perfectamente constituir el puente que las una recíprocamente»[160].

La propuesta del teólogo de Innsbruck es, pues, muy precisa y se orienta a la constitución de un tipo de teología distinto de la teología científica y caracterizado, en sustancia, por dos notas esenciales: *a)* debe asumir como objeto central a *Cristo,* que representa, histórica y concretamente, el tema central de la predicación cristiana; y *b)* debe estar atenta a desarrollar la dimensión *salvífica* de las verdades reveladas. Es ésta una tarea que no puede ser asumida por la homilética, porque esta disciplina teológica no entra en el fondo de los contenidos, que presupone y recibe de la teología.

En una breve intervención aparecida en la misma revista con el título *Ciencia y predicación* (1938), el filósofo jesuita Johannes Baptist Lotz

159. F. LAKNER, «Das Zentralobjekt der Theologie»: *Zeitschrift für katholische Theologie* 62 (1938) 16.
160. *Ibid.,* 32-33.

ofrecía una aportación filosófica, llegando a justificar la distinción de ambos tipos de teología sobre la base de un elaborado análisis epistemológico orientado a marcar dicha distinción y, a la vez, la relación entre el *verum* y el *bonum*. Para Lotz sigue siendo decisivo el método mediante el cual viene mediada la verdad. Si el método es expresamente abstracto-conceptual *(abstrakt-begrifflich)*, entonces el *verum* es entendido explícitamente, y el *bonum* sólo implícitamente. Si, en cambio, el modo de exposición es prevalentemente sensible-intuible *(sinnlich-anschaulich)*, entonces el *bonum* se entiende explícitamente, y el *verum* permanece en el trasfondo. Ahora bien, la teología científica procede con método abstracto-conceptual y busca directamente el *verum*, mientras que la teología de la predicación procede con método sensible-intuible y busca ante todo el *bonum;* la teología científica aspira a la inteligencia de las verdades reveladas, mientras que la teología de la predicación pretende hacerlas intuibles para propiciar el asentimiento a ellas; la teología científica tiene como objeto la verdad en sí, mientras que la teología de la predicación tiene como objeto la intuibilidad sensible y concreta de las verdades de la revelación y desarrolla, sobre todo, los «motivos» capaces de mover la voluntad al asentimiento.

La propuesta de una teología kerygmática no se ha limitado a identificar una exigencia teológica y pastoral, sino que ha procedido a desarrollar un esquema orgánico de tratamiento del nuevo tipo de teología. Así, Lakner, en un artículo posterior titulado *Teoría de una teología de la predicación* (1939), presentó el esquema razonado de un tratado completo que se articula, después de una *Introducción* filosófica, bíblica, histórica y metodológica, en tres partes: Cristo en la historia, en la doctrina y en la vida. También F. Dander desarrolló en su libro *Cristo todo y en todos. Pensamientos para la construcción de una Dogmática para la cura de almas* (1939), el esquema de una *Seelsorgedogmatik*. Pero la obra más completa, desde el punto de vista de los contenidos, la constituyen las doce lecciones del historiador y patrólogo de Innsbruck, Hugo Rahner, publicadas en dos fascículos en 1938 con el título *Teología de la predicación,* y reeditadas en 1939 en forma de libro, con un título ligeramente modificado, *Una teología de la predicación,* para indicar *una* de las posibles vías de solución al problema de la relación entre teoría y anuncio, concretamente la desarrollada con constante referencia a la Kerygmática de los Padres.

También Hugo Rahner manifiesta su malestar por una *Schultheologie* que no responde a las exigencias del anuncio: «En muchos aspectos, la "teología escolástica" no parecía ya aplicable a la vida: parecía haberse convertido en pura "ciencia". De algún modo, la exégesis parecía perderse en cuestiones de introducción, en filología

y en polémicas contra la exégesis liberal. La dogmática escolástica, enseñada en latín, podía antojársenos un sutil filosofar sobre las verdades de la Revelación»[161]. De ahí la nueva tarea, «*reconstruir* la ciencia adquirida para formar, a partir de la teología dogmática, esa teología inmediatamente idónea para la gran obra a la que hemos sido llamados: la predicación»[162].

Esta teología de la predicación es autónoma y un tanto especial en relación a la teología científica, al menos por dos motivos: *a)* porque está llamada a desarrollar la dimensión salvífica de la verdad revelada: «[...] ésta se ciñe a una tarea que ni puede ni quiere desarrollarse unívocamente en la esfera de una pura teología escolástica. Y dicha tarea consiste en transformar la teología científica, tal como ha quedado fijada –y en este sentido se ha hecho inevitablemente necesaria– en su forma histórica y especulativa (y también didáctica), en una construcción teológica que evidencie más claramente la intrínseca coordinación y organicidad de las verdades reveladas en su función salvífica, y que lo evidencie mejor de lo que puede hacerlo el estudio intelectual de las verdades reveladas, estudio que debe ser realizado especulativamente, o bien históricamente»[163]; *b)* y además, pretende ser una *theologia cordis,* no con la abstracción e incluso la aridez que caracterizan a la teología escolástica, en aras de la claridad, la lógica y el rigor científico, sino basada en la experiencia e impregnada de aliento espiritual: «En cambio, la Kerygmática pretende conscientemente ser conmovida y conmover, ser "convincente", en virtud del *Mysterium Christi* que está en el centro del *kerygma* y del que el pregonero del mensaje está "convencido"»[164]. Para la teología kerygmática, la revelación no es tanto un «edificio de verdad», sino un «poderoso drama» en el que estamos involucrados; habla de Dios con la intención de «afectar a la vida» y «provocar el asentimiento»[165].

En las doce lecciones de su curso de teología kerygmática, Hugo Rahner sigue dos líneas: *a)* la línea *trascendente-invisible,* que parte de la Trinidad y concluye con la visión beatífica de la misma; *b)* la línea *histórico-visible* en las últimas seis lecciones, que parte de la vida de Cristo para llegar a la escatología. Más que de dos líneas *(Linien),* se trata de dos órbitas *(Kreise)* que se cruzan en un equilibrio entre dimen-

---

161. H. Rahner, *Eine Theologie der Verkündigung* (1939²), traducida al italiano con el título *Teologia e Kerigma,* Morcelliana, Brescia 1958, 9.
162. H. Rahner, *Teologia e Kerigma,* 13.
163. *Ibid.,* 7.
164. *Ibid.,* 8.
165. *Ibid.,* 23, 29.

sión invisible y dimensión visible, entre dimensión trascendente y dimensión histórica. En el tratado del patrólogo resulta obvio, por tanto, que intenta mediar entre la teología escolástica, cuyo objeto central es la Trinidad, y la propuesta de una teología kerygmática cuyo objeto central sea Cristo, en cuanto que el tratado desarrollado por Rahner mantiene siempre unidos ambos puntos de vista.

Lakner, el principal teórico de la teología kerygmática, valora del siguiente modo el proyecto de Hugo Rahner: «Esta introducción es ciertamente convincente, espiritualmente rica, pero también fatigosa: hay que tener siempre presentes dos lados ("líneas"). Estos pensamientos se encuentran ciertamente en los Padres, pero como contenido de la revelación, no como elemento que da forma y figura a la predicación. A este propósito, quisiera repetir que el *kerygma* de la iglesia se ha concentrado siempre en Cristo, y que esta orientación a Cristo ha sido la que ha dado forma a la construcción kerygmática»[166].

El proyecto de los teólogos de Innsbruck –que preveía dos tipos de teología que responden a diversas denominaciones: teología científica, o teología escolástica, y teología de la predicación, o teología kerygmática, o teología para la cura de almas (llamadas también a veces teología de la *esencia* y teología de la *existencia; theologia mentis* y *theologia cordis*)– ha sido amplia y vivamente debatido: por lo general, ha sido unánime el acuerdo con el análisis sobre la diferencia existente entre teología y anuncio, pero se ha criticado la propuesta de distinguir entre *dos tipos* de teología, reivindicando la tesis, expresada ya por Tomás de Aquino en la *primera* cuestión de la *Suma teológica,* sobre el carácter *científico* y a la vez *unitario* de la teología. El debate ha mostrado que la teología como *ciencia* debe hacerse cargo tanto de la verdad *en sí* como de la dimensión *salvífica* de la verdad revelada. La propuesta contemporánea de los teólogos de Le Saulchoir de una «reforma de la teología» resultaba más avanzada que la propuesta de los teólogos kerygmáticos de la Escuela de Innsbruck, en cuanto que ésta dejaba inmutada la teología escolástica y se limitaba a postular la constitución de una teología paralela que salvase la distancia existente entre ciencia teológica y conocimiento de fe.

En 1937, al comienzo mismo del debate sobre la teología kerygmática, cuya propuesta se formuló en los años 1936-1939, inicia su docencia en Innsbruck, que se prolongará hasta 1964, el joven jesuita Karl Rahner (hermano menor de Hugo Rahner), que se mantiene ajeno al movimiento de la teología kerygmática, aunque comparte con ella la preocupación pastoral, que recuperará en un amplio proyecto de reno-

166. F. Lakner, «Theorie einer Verkündigungstheologie»: *Theologie der Zeit* 3 (1939) 47.

vación de la teología católica. Uno de los motivos dominantes de los teólogos kerygmáticos era el de asumir «el punto de vista del hombre» *(die Sicht vom Menschen her);* en la teología de Karl Rahner, este «punto de vista» no se convertirá en el punto de vista de un nuevo tipo de teología, sino de la teología *tout court,* en una operación de amplio alcance eclesial y cultural que se conoce con el nombre de «giro antropológico» en teología.

Karl Rahner iniciará en 1954 la publicación de sus *Escritos de teología,* que se inician con el *Ensayo de un esquema de Dogmática* que había discutido con Hans Urs von Balthasar, en el que escribía: «La dogmática es un esfuerzo de la inteligencia y una ciencia que deben servir al propio tiempo [...], porque deben servir a la salvación y no a la curiosidad teórica [...]»[167]. Cuanto más se circunscriba la dogmática al tema que le es propio, tanto más actual será: en este sentido, cuanto más *científica* sea la teología, tanto más *kerygmática* será; toda teología debe ser *esencial* en cuanto obra del pensamiento, y *existencial* en cuanto referida a la vida del hombre. De este modo, el motivo inspirador de la teología kerygmática era retomado y re-asumido en una obra de reforma y reestructuración de la teología como ciencia.

6. Romano Guardini: teología y literatura

En 1923 comenzaba su docencia en la universidad de Berlín el teólogo italo-germano Romano Guardini (Verona 1885 - München 1968), que venía a ocupar una cátedra instituida expresamente para asegurar al menos una enseñanza «católica» en una universidad protestante y laica: la cátedra de «Filosofía de la religión y *Weltanschauung* católica», que ocupará con éxito creciente durante dieciséis años, hasta su supresión por parte de las autoridades nazis en 1939, y que recuperará después de la guerra, primero en Tübingen (1945-1948) y después en München (1948-1962).

El sesgo epistemológico y los contenidos de la nueva asignatura estaban aún por determinar. En este sentido le ayudó el filósofo Max Scheler, según atestigua el propio Guardini: «Quisiera citar, pues, con agradecimiento el nombre del único que me ha dicho algo verdaderamente útil para mi orientación: Max Scheler. En una conversación preñada de conse-

167. K. Rahner, «Ensayo de esquema para una dogmática», en *Escritos de Teología* I, Taurus, Madrid 1963, 11-50, aquí: 12, 29.

cuencias para mí, me dijo: "Debería usted hacer lo que dice el término *Weltanschauung,* es decir, considerar el mundo, las cosas, al hombre, las obras..., pero hacerlo todo ello como un cristiano consciente de sus responsabilidades, diciendo lo que ve en términos científicos". Y todavía recuerdo que fue aún más concreto: "Examine, por ejemplo, las novelas de Dostoievsky y asuma una postura al respecto desde su punto de vista cristiano; de este modo iluminará, por una parte, la obra considerada y, por otra, el punto mismo de partida"»[168].

En sus primeras lecciones, el nuevo profesor se empeña en determinar la *Naturaleza de la «Weltanschauung» católica* (1923). La *Weltanschauung,* en cuanto visión-del-mundo, se fija en la *totalidad* del ser y del valor, y en esto se diferencia de las ciencias, que, dada su especialización, consideran tan sólo un ámbito de la realidad. Pero se diferencia también de la metafísica, con la que coincide en tomar en consideración la totalidad: la totalidad de la metafísica es una totalidad abstracta, mientras que la buscada por la *Weltanschauung* es una totalidad *concreta;* la *Weltanschauung* estudia la esencia del mundo en su manifestación concreta, y en este sentido es más viva y está más cerca de la realidad y de la vida.

El órgano de la *Weltanschauung* es un acto de visión *(Anschauung)* que incide en la totalidad de la realidad concreta; en este sentido, la *Weltanschauung* no es ciencia (aunque puede ser asumida como objeto de una teoría científica), sino una mirada sobre el mundo; una mirada contemplativa sobre la totalidad concreta del mundo. Ahora bien, para echar esa mirada sobre el mundo se requiere no sólo un distanciamiento del mundo, sino también una verdadera y auténtica superación del mundo que permita una mirada de conjunto *sobre* el mundo. La fe cristiana, para Guardini, hace posible tal mirada, en cuanto que permite asumir la mirada de Cristo: «Cristo tiene la mirada verdaderamente plena de la *Weltanschauung.* La mirada de la *Weltanschanung* es la mirada de Cristo. [...] La mirada sobre el mundo es una prerrogativa de quien cree verdaderamente en virtud de su fe, aunque su nivel espiritual, por lo demás, pueda ser modesto. En el creyente se repite, si bien en una medida mínima, la actitud de Cristo. Todo verdadero y auténtico creyente es un juicio vivo sobre el mundo, que también se desvela frente a él»[169].

La fe cristiana, pues, ofreceuna perspectiva sobre la totalidad concreta del mundo. Pero para Guardini es la iglesia católica «la portadora de la mirada de Cristo sobre el mundo», y por eso la *Weltanschauung* católica «es la mirada que la iglesia dirige al mundo, en la fe, desde el punto de vista del Cristo vivo y en la plenitud de su totalidad omnitrascendente. Para el individuo se trata de la mirada sobre el mundo para la que le hace idóneo la fe; es la fe la que le forma con su particular imagen, en el sentido de que este hombre singular, típicamente determinado, está inserto en la iglesia, y en ella puede ver y participa de su perspectiva»[170]. Con este su concepto teológico de *Weltanschauung* –que superaba el historicismo del concepto tal como había sido elaborado por Dilthey, Troeltsch y Jaspers–, Guardini proponía un encuentro de la teología con el amplio y variado mundo de la cultura.

La *Weltanschauung,* como mirada sobre la totalidad del mundo «en su irrepetible unicidad concretísima»[171], exige un método de acercamiento a la realidad, cuya elaboración ocupó al joven Guardini entre 1905 y 1925, y del que el filósofo católico ofreció un primer esbozo en un ensayo de 1917, posteriormente retomado y desarrollado en un ensayo de 1925 titulado *La oposición polar.* El problema es cómo puede conocerse la realidad en su totalidad y, a la vez, en su concreción. Para Guardini no es practicable ni la vía del racionalismo ni la del intuicionismo: el concepto racionalista es abstracto e incapaz de percibir lo concreto en su individualidad; la intuición es puntual y discontinua y no asegura un conocer fecundo. El filósofo católico anda en busca de una vía que pase entre racionalismo e intuicionismo, entre conceptualismo abstracto e intuicionismo vitalista, y la especifica en la doctrina gnoseológica de la oposición polar *(Gegensatz).*

La realidad es compleja y siempre puede ser observada desde *dos lados,* opuestos entre sí, pero no contradictorios. Los contradictorios se suprimen, según la lógica aristotélica, o se recomponen en una síntesis superior, según la lógica hegeliana; los opuestos, en cambio, permanecen distintos y correlacionados entre sí y se mantienen en tensión. La doctrina de la oposición polar es una «filosofía del viviente-concreto», como dice el subtítulo del ensayo guardiniano; es una especie de «Crítica de la razón concreta» postkantiana, en cuanto que enuncia las condiciones que hacen posible el acceso cognoscitivo a la desmesurada riqueza de lo real.

La realidad concreta, en particular la realidad humana, tiene una estructura polar «[...] todo el vivir humano, tanto en su complejidad como en sus detalles [...], en cuanto que es viviente, está polarmente estructurado. La polaridad pertenece a los rasgos fundamentales de la vida del

---

168. H.B. GERL, *Romano Guardini. La vita e l'opera,* Morcelliana, Brescia 1988, 166.
169. R. GUARDINI, «Natura della Weltanschauung cattolica», en *Scritti filosofici* I, Fratelli Fabbri Editori, Milano 1964, 284.
170. *Ibid.,* 291-292.
171. *Ibid.,* 278.

hombre»[172]. El análisis de Guardini identifica dos series de polaridades que expresan el carácter complejo y paradójico de la vida. Pongamos algunos ejemplos. La vida tiene un aspecto dinámico, se hace, es acto; pero a la vez tiene un aspecto estático, es algo que dura, es estructura: *acto* y *estructura* son la primera pareja de opuestos. La vida es caótica, pero se extiende del caos informal hacia el orden de la forma: *informal* y *forma* son una pareja de opuestos. La vida está hecha de procesos singulares que, sin embargo, tienden hacia una totalidad viviente: *singularidad* y *totalidad* son una pareja de opuestos. La vida tiene la originalidad de crear, pero a la vez comporta una disciplina y una regla que mantenga el orden: *originalidad* y *regla* son otra pareja de opuestos. Del análisis de Guardini resulta una doble serie de ocho polaridades (y múltiples cruces de las mismas), donde la primera serie expresa el aspecto informal, el fluir de la vida; y la segunda serie, el aspecto formal, la estructuración de la vida.

Guardini pasa de la estructura polar de la realidad a la *visión* polar, a la *Anschauung* capaz de abarcar al viviente-concreto en su complejidad: es un acto cognoscitivo concreto que con-crece en concepto e intuición: «El puro concepto resolvería lo concreto en lo abstracto. La pura intuición lo haría desaparecer en lo inasible. Habría que unir uno y otra»[173]. El concepto abarca la estructura, la forma, la totalidad, la regla; la intuición abarca el acto, lo informal, la singularidad, la originalidad. La visión, que es síntesis de concepto y de intuición, es el acto gnoseológico proporcionado para abarcar la polaridad, el carácter paradójico, la naturaleza misteriosa de la vida. La teoría gnoseológica guardiniana de la oposición polar, que se concreta a lo largo de toda su obra, se convierte en el método de un pensamiento vivo que huye de las abstracciones y se mantiene abierto frente a las tensiones de la realidad.

En concreto, los cursos de Guardini de *Weltanschauung* católica ponían en práctica tres tipos de lecciones: *a)* lecciones de carácter *sistemático,* como el curso de antropología cristiana *Mundo y persona* (1939), fundamental para percibir las líneas del personalismo cristiano guardiniano; *b)* lecciones de carácter bíblico, en las que el docente desarrollaba la teología bíblica de algunos escritos del Nuevo Testamento, ilustrando así la *Weltanschauung* católica en su mismísima fuente; y finalmente *c)* lecciones que desarrollaban interpretaciones de textos y de figuras religiosas, filosóficas y poéticas, que van desde Buda y Sócrates hasta Rilke, entre las que destacan las magistrales lecciones reelaboradas y recogidas en sus libros más conocidos: *La conversión de san*

172. R. GUARDINI, «L'opposizione polare», en *Scritti filosofici* I, 231.
173. *Ibid.*, 247.

Agustín (1935); *La conciencia cristiana. Ensayos sobre Pascal* (1935); *El mundo religioso de Dostoievsky* (1939); *Hölderlin. Imagen del mundo y religiosidad* (1939); *La muerte de Sócrates en los Diálogos de Platón* (1943); *El inicio. Una interpretación de los primeros cinco capítulos de las Confesiones de Agustín* (1944); *Rainer Maria Rilke. Las Elegías duinesas como interpretación de la existencia* (1953); *Paisaje de la eternidad. Estudios sobre Dante* (1958), además de los inéditos, que incluyen un comentario a toda la *Divina Comedia* de Dante y un importante manuscrito sobre Nietzsche[174].

Son las lecciones de este tercer grupo –las más conocidas y leídas– las que caracterizan el modo de hacer teología de Romano Guardini, que recoge aquí la sugerencia de Scheler y da un contenido original a su enseñanza de la *Weltanschauung* católica, desarrollando una serie de «interpretaciones de la existencia humana». Los textos que él elige de la biblioteca de la humanidad no son objeto de ejercicios filológicos y académicos, sino que se transforman en «encuentros espirituales», donde el humanista cristiano que es Guardini desarrolla un «discurso interior» que constituye una confrontación entre dos mundos y entre dos experiencias, y desarrolla las líneas de una «teología existencial», como se expresa el propio Guardini haciendo referencia a su segundo libro sobre Agustín (*El inicio,* de 1944) en una carta al obispo de Mainz de 5 de febrero de 1944: «Se podría hacer del trabajo un planteamiento mucho más amplio, desarrollándolo hasta llegar a una verdadera teología existencial»[175]. Se ha observado que Guardini no se confrontó jamás con Tomás de Aquino, mientras que dedicó muchos cursos y dos importantes libros a Agustín: esto se debe ciertamente al hecho de que el tomismo, por su carácter de conceptualidad abstracta y sistemática, resultaba más bien extraño al filósofo del viviente-concreto y al teólogo de la existencialidad.

Guardini lanza sus sondas interpretativas en más direcciones. Después de diez años de docencia en Berlín, en 1934 elabora un curioso balance de sus cursos y de sus libros, fijando las siguientes coordenadas: «El libro sobre Dostoievsky: oriente. El libro sobre Dante: mediodía. Los dos son polos opuestos. Pascal: occidente. Kierkegaard: norte. (¿Agustín?)»[176]. El frecuentar la biblioteca de la humanidad, aun en su inevitable fragmentariedad, tiende a una mirada, a la vez concreta y total, capaz de abarcar las interpretaciones típicas de la existencia humana para medirlas según el parámetro de la existencia cristiana. Guardini había abrigado la intención

174. H.B. GERL, *op. cit.*, 430.
175. *Ibid.*, 376.
176. *Ibid.*, 331.

–como confiesa en una carta de 1963, después de su jubilación– de escribir «una especie de "trilogía", en la que debían analizarse la muerte de Buda, la de Sócrates y la de Jesucristo, tanto en sus semejanzas como, sobre todo, en sus diferencias»[177]; pero tal trilogía no vio la luz, salvo en el caso del libro sobre *La muerte de Sócrates en los Diálogos de Platón* (1943), fruto de los cursos universitarios, y los ensayos que confluyen en el libro *El Señor* (1937), que recoge una serie de predicaciones berlinesas sobre el Nuevo Testamento[178].

Romano Guardini no es un teólogo académico en el sentido clásico de la palabra, aunque haya enseñado durante 34 años en la universidad: cuando, a los treinta y ocho años, comenzaba su docencia en la universidad de Berlín, era ya sobradamente conocido como exponente del movimiento litúrgico, como educador de la juventud, como orador y como escritor. Su libro *El espíritu de la liturgia,* de 1918, «le proporcionó una repentina notoriedad»[179], pero es interesante observar que al año siguiente, en 1919, publicaba el librito *El Viacrucis de nuestro Señor y Salvador,* donde revalorizaba la piedad popular. Ambas pequeñas obras de su juventud muestran cómo Guardini practicaba ya el método de la «oposición polar», incluso en la pastoral, trabajando por una formación auténticamente litúrgica, pero que no descuidase las formas de la religiosidad popular.

Su actividad de educador, que le valió el apelativo de *Praeceptor Germaniae,* se explica sobre todo en la orientación de grupos juveniles, en particular del gran movimiento juvenil «Fuente viva», que tenía su sede en el Castillo de Rothenfels (Würzburg) y que organizaba encuentros formativos estivales. Fue precisamente en el primer encuentro en que participó, en el verano de 1920, cuando Guardini dio con aquella expresión que constituía un diagnóstico del clima espiritual del siglo y que pondría después como pórtico de su libro *El sentido de la Iglesia* (1922): «Un proceso de incalculable alcance se ha iniciado: el despertar de la iglesia en las almas»[180]. De esta su actividad de educador y de orador nacerán muchos libros, entre los cuales el más conocido entre el gran público y el más estimado por el propio autor es el ya citado *El Señor,* de 1937. Pero a este último libro –un auténtico *bestseller* de la literatura religiosa de nuestro siglo– se le acusó, desde el punto de vista teológico, de ignorar totalmente el método histórico-crítico, que Guardini no dominaba y que, por otra parte, no congeniaba con su temperamento espiritual, partidario de exponer con toda claridad la verdad católica. Esta actitud mental y espiritual explica también la desatención de Guardini respecto de la problemática teológica ecuménica, así como su crítica, bastante indiferenciada, de la época moderna, como se ve en las lecciones recogidas en *El fin de la época moderna* (1950). Pero la aportación teológica más característica que el escritor de éxito y el teólogo solitario ha hecho a la teología del siglo XX siguen siendo sus frecuentes incursiones en la «biblioteca de la humanidad» y sus interpretaciones en clave teológica de textos y figuras de la literatura mundial, que han introducido en la teología una sensibilidad hacia lo concreto y lo vivido y han abierto nuevas pistas a la reflexión teológica a extramuros de un espacio eclesial muy delimitado.

177. *Ibid.,* 352.
178. Cf. la comparación entre Jesús, Sócrates y Buda en R. GUARDINI, *El Señor,* Rialp, Madrid 1958, 541-550.
179. H.B. GERL, *op. cit.,* 138.
180. R. GUARDINI, *Sentido de la Igleia,* Dinor, San Sebastián 1958, 23.

7. Karl Rahner: teología trascendental

En 1964 sucedía a Romano Guardini en la cátedra de «Filosofía de la religión y *Weltanschauung* católica» de München Karl Rahner, que explicaba en su primer curso muniqués una «Introducción al concepto de cristianismo» que, después de múltiples reelaboraciones, se publicará con el titulo de *Curso fundamental sobre la fe* (1976), que sigue siendo uno de los textos más significativos de la teología católica de nuestro siglo.

Karl Rahner (1904-1984), alemán de la Selva Negra, discípulo de Heidegger en Freiburg, comienza su carrera académica en la facultad teológica de Innsbruck en 1937, donde enseña, salvo el largo paréntesis de la guerra y la inmediata postguerra, hasta que es llamado por la universidad de München. En los primeros años de su enseñanza en la ciudad austríaca, la facultad de Innsbruck está embarcada en la elaboración del proyecto de una teología kerygmática al servicio de la predicación y de la cura de almas, formalmente distinta de la teología científica. El joven profesor no comparte este planteamiento, aunque sí asumirá su instancia pastoral, insertándolo en un proyecto más amplio de renovación de la teología católica, donde, cuanto más se circunscriba la teología a su tema, tanto más kerygmática será, como sostiene en el programático *Ensayo de un Esquema de Dogmática,* con el que se inicia el primer volumen de sus *Escritos de Teología* (1954).

En 1939 publica *Espíritu en el mundo,* su tesis doctoral en filosofía sobre «La metafísica del conocimiento finito en santo Tomás de Aquino», que había sido rechazada en 1936 en la universidad de Freiburg

(«Mi disertación fue rechazada porque, según el católico Honecker, se inspiraba demasiado en Heidegger»)[181], y en la que se plantean las premisas gnoseológicas de su teología. El joven Rahner quería escribir un trabajo teórico, pero el director de la tesis esperaba de él un trabajo histórico. En el prólogo a la segunda edición aumentada (1957) de la obra (preparada por su discípulo J.B. Metz), el teólogo precisa: «Lo que pretendía principalmente era dejar de lado en gran medida lo que se llama "neoescolástica", para volver al propio Tomás y abordar precisamente los problemas planteados a la filosofía de nuestro tiempo»[182].

En 1941, en plena guerra, vio la luz el libro *Oyente de la palabra,* que recogía las lecciones de Rahner en las Semanas universitarias de Salzburg, en el verano de 1937, sobre el tema de la *Fundación de una filosofía de la religión,* y que serán reeditadas (reelaboradas por su discípulo J.B. Metz) en 1963. Aquí, el teólogo alemán desarrolla las líneas de una filosofía de la religión en perspectiva teológica, como «antropología teológica fundamental». *Oyente de la palabra* prosigue y completa el discurso teórico iniciado por *Espíritu en el mundo:* el hombre, como espíritu en el mundo, es el oyente de una posible revelación histórica de Dios. En la introducción a la nueva edición de 1963 escribe Metz: «La expresión bíblica "oyente de la palabra", que designa la actitud del hombre frente a la revelación, quiere ser insertada aquí en una síntesis filosófico-religiosa que sea fiel al pensamiento de santo Tomás de Aquino y, al mismo tiempo, atienda a los principios y problemas del pensamiento filosófico contemporáneo. El hombre es concebido aquí como el ente que sólo se realiza en la historia, mientras ésta, a su vez, sólo actúa su esencia a través del hombre. Por eso el hombre, en el transcurso de la historia, debe estar a la escucha para encontrar en ella esa "palabra" que ilumina y fundamenta la existencia y a la que la razón humana, que tiene por objeto el ser, está, por su propia naturaleza, abierta en su problematicidad»[183].

En 1954, Rahner recoge los principales artículos y ensayos que había ido escribiendo y publicando, dando comienzo así a la serie de sus *Escritos de Teología,* que, a pesar de su variedad y discontinuidad, representan una verdadera y propia biblioteca teológica que en treinta años (1954-1984) ha dado lugar a 16 grandes volúmenes con un total de unas 8.000 páginas. En 1959, Rahner recoge sus escritos de teología práctica en la obra *Misión y gracia,* que se abre con el importante ensayo –ya citado y analizado a propósito del debate sobre la secularización– titulado *Significado teológico de la posición del cristiano en el mundo moderno* (1954), donde se ilustra el paso del régimen de cristiandad a la situación de diáspora en que la iglesia viene a existir como minoría dentro de cada nación, y donde se sostiene que tal situación no debe ser padecida, sino asumida como un «imperativo histórico de salvación» y afrontada con una renovación de los métodos de la praxis eclesial.

181. K. RAHNER, *La fatica di credere.* Paoline Roma 1986, 45.
182. K. RAHNER, *Espíritu en el mundo,* Herder, Barcelona 1963, 12.
183. J.B. METZ, en su «Introducción» a K. RAHNER, *Oyente de la Palabra,* Herder, Barcelona 1967, 10.

La llamada a München en 1964 ofrece a Rahner la ocasión de intentar una síntesis de su itinerario teológico, cuyo primer esbozo, como ya hemos recordado, lo constituye el curso muniqués de «Introducción al concepto de cristianismo», que, retomado y reelaborado, se convertirá en el *Curso fundamental sobre la fe* (1976): «En unos cuantos centenares de páginas he ofrecido allí una especie de condensado de mi teología»[184]. La llamada a München representaba para Rahner pasar de la teología dogmática a la filosofía de la religión, pero él seguía siendo un teólogo que para el variopinto auditorio de München resultaba «demasiado difícil, demasiado fatigoso, incluso demasiado poco actual, demasiado abstracto»[185]. Al cabo de sólo tres años (1964-1967) de enseñanza en la capital bávara, Rahner retorna a la teología dogmática en la universidad de Münster, donde concluye su carrera académica (1967-1971), Entre los cursos impartidos en la capital de Westfalia hay que señalar, por su método interdisciplinar, la *Cristología,* donde se confronta la perspectiva sistemática con la perspectiva exegética. El curso sobre *Cristología* se incluyó en la colección «Quaestiones Disputatae» (en 1972), que Rahner dirigió con Heinrich Schlier y a la que pertenecen otros importantes escritos suyos, entre ellos el estimulante e innovador ensayo ecuménico *La unión de las iglesias. Una posibilidad real* (1983), escrito en colaboración con Heinrich Fries y publicado, poco antes de su muerte, como volumen 100 de la colección.

Método antropológico-trascendental

En el análisis de la situación cultural y teológica –como era posible diagnosticar ya en los años cincuenta, cuando el teólogo alemán estaba en la plena madurez de su reflexión– Rahner identifica tres elementos característicos: *a)* vivimos en una ciudad secular y pluralista, donde los

184. K. RAHNER, *La fatica di credere,* 66.
185. H. VORGRIMLER, *Entender a K. Rahner. Introducción a su vida y su pensamiento,* Herder, Barcelona 1988, 152.

enunciados de la fe han perdido su obviedad y donde, en el *pluralismo* de las convicciones y de las visiones del mundo, propio de una sociedad abierta, resulta más difícil transmitir la verdad cristiana; *b)* en conexión con el pluralismo, hay que registrar una *ampliación de los conocimientos* en todos los campos del saber, que hace particularmente difícil realizar síntesis; y sin embargo, se impone, sobre todo al teólogo sistemático, intentar la síntesis a propósito de las «cuestiones últimas y fundamentales de toda la teología»[186]; *c)* a estas dificultades del anuncio cristiano y del hacer teología se debe añadir, por otro lado, una especie de solidificación *(Fixierung)* y anquilosamiento *(Verkrustung)* de los conceptos teológicos que, inmutados a lo largo de los siglos, no corresponden ya a la diferente situación de la vida y la cultura del hombre moderno. Del cruce de estos elementos nace la moderna crisis de fe, para afrontar la cual es necesario introducir un nuevo método en teología, donde el dato de la fe no sea simplemente transmitido en sus contenidos tradicionales, sino puesto en correspondencia con la experiencia que el hombre tiene de sí; no se trata sólo de saber la fe, sino de comprender la vida.

Rahner está profundamente convencido de la insuficiencia del método escolástico practicado en la teología escolástica tradicional, donde los conceptos han de ser sólo pensados y precisados para ser enseñados y aprendidos. Del método escolástico, que parte de las formulaciones abstractas y actúa por *indoctrinación,* hay que pasar al método antropológico, que parte de abajo, de lo concreto, y efectúa una correspondencia entre vida y verdad, entre experiencia y concepto. Rahner propone practicar en teología un *acercamiento antropológico* que parta de la auto-experiencia del hombre y se pregunte qué relación puede tener con la verdad cristiana. Se trata de un proceso metodológico que no subordina la fe a la experiencia ni conlleva una reducción subjetivista de la fe, sino que resulta necesario para superar el foso que se ha abierto entre revelación y experiencia humana.

Pero el método antropológico, que Rahner propone y practica constantemente, tiene su propio y peculiar planteamiento, y se conoce con el nombre de *método artropológico-trascendental.* ¿De qué se trata? En la experiencia del hombre hay que distinguir entre un *a priori* y un *a posteriori.* El mundo de la experiencia humana, considerado en sus contenidos, es *a posteriori,* es decir, adquirido, y *categorial,* es decir, reflejo, tematizado y clasificable de diversas maneras; pero resulta sostenido por un *a priori,* es decir, no adquirido, sino siempre dado con la existencia humana, y *trascendental,* es decir, dado de modo irreflejo y a-temático, pero que sólo hace posible la realidad categorial, es decir, el conocimiento, la acción y las otras experiencias humanas. El *trascendental* considera precisamente «la condición de posibilidad» del conocimiento, de la acción y de las otras experiencias humanas, es decir, la condición de posibilidad de la experiencia *categorial.* El *contenido* de la experiencia humana es *a posteriori* y *categorial;* la *condición de posibilidad* de tales experiencias es la dimensión *a priori* y *trascendental* y está constituida por la estructura del espíritu finito en el mundo.

186. K. RAHNER, *La Grazia come centro dell'esistenza umana. Intervista,* Paoline, Roma 1974, 24.

Ahora bien, el hombre hace diversas experiencias: es el múltiple y variado mundo categorial. Pero la experiencia humana no es sólo experiencia de esto y de aquello, experiencia perfectamente definida en sus contenidos, sino que es a la vez experiencia de la *finitud,* que remite a un horizonte infinito; experiencia del carácter absoluto de la *verdad* y la *responsabilidad,* que remite a lo absoluto; experiencia de la radicalidad del *amor* y la *fidelidad,* que remite a lo incondicionado. La dimensión trascendental de la experiencia humana –en el ejercicio del conocimiento y de la libertad– es la apertura del espíritu finito a lo infinito.

La trascendentalidad no es la Trascendencia, sino la estructura apriorística (es decir, no adquirida, sino siempre dada con la existencia humana) del espíritu humano en el mundo, el cual no tiene únicamente que ver con experiencias personales, perfectamente definidas y categoriales, sino que hace experiencia, en virtud de su *apertura radical* al ser en general, al infinito y al misterio. La trascendentalidad es la estructura apriorística del espíritu humano como apertura radical a la Trascendencia y como condición de posibilidad de la experiencia en su diversidad categorial. Si la Trascendencia es la misma realidad objetiva de Dios, la trascendentalidad es la *estructura apriorística* del espíritu humano, su *apertura radical* al misterio, su *orientación dinámica* hacia el infinito, el *horizonte de comprensión* en el que se inscriben las diversas experiencias, la *experiencia originaria* que acompaña a todas las demás y que es la única que hace posibles las múltiples experiencias de la vida de cada día. En un importante ensayo, *Experiencias de Dios hoy* (1970), y a propósito de la experiencia originaria trascendental que subyace a las experiencias categoriales de la vida de cada día, escribe Rahner: «Por esta vía podremos seguir avanzando y deberemos ser mucho más concretos [...], pero con una concreción que significa ese espesor elemental de una experiencia última y, sin embargo, omnipresente en la vida cotidiana, en la que el hombre, ocupado siempre con los granos de arena de la playa, vive a la orilla del mar infinito del misterio»[187]. La ex-

187. K. RAHNER, «Esperienza di Dio oggi», en *Nuovi Saggi* IV, 217-218. (*Schriften* IX).

periencia cotidiana es como un estar ocupados con granos de arena (= el categorial), pero –en cuanto experiencia también de la verdad, la libertad y el amor, así cono de otras experiencias profundamente humanas– es siempre, al mismo tiempo, un habitar «a la orilla del mar infinito del misterio» (= el trascendental).

Esta terminología remite al análisis kantiano de la *Crítica de la razón pura* y al problema central de la filosofía moderna, tal como se formula en las primeras líneas de *Conocimiento e interés,* de Habermas: «Si quisiéramos reconstruir la discusión filosófica de la edad moderna en forma de debate judicial, éste estaría llamado a decidir sobre esta única cuestión: cómo es posible un conocimiento cierto»[188]. Pero el trascendental rahneriano se diferencia esencialmente del trascendental kantiano. Kant admite únicamente un trascendental en el plano horizontal: todo sujeto humano está dotado de estructuras apriorísticas que garantizan la validez universal del conocimiento científico, pero que impiden recorrer la vía metafísica hasta Dios; Rahner –en línea con la filosofía trascendental, tal como fue elaborada por el jesuita belga Joseph Maréchal, sobre todo en *El punto de partida de la metafísica*– admite, en cambio, un trascendental en línea vertical, que funciona como trascendental también en línea horizontal: la apertura a la infinitud del misterio es la condición de posibilidad de la experiencia humana. La filosofía trascendental utilizada por Rahner es moderna en su planteamiento del problema gnoseológico, pero a la vez recupera la vía metafísica de la filosofía clásica. La originalidad del pensamiento de Rahner, pues, no consiste tanto en la elaboración de la filosofía trascendental cuanto en el hecho de haber introducido en la teología el método antropológico-trascendental: «Podríamos llamar teología trascendental a esa especie de teología sistemática que *a)* se sirve de una filosofía trascendental y, *b)* trata, más explícitamente que en el pasado, y no sólo de manera general, [...] de las condiciones a priori existentes en el sujeto creyente para el conocimiento de las verdades fundamentales de fe, partiendo de problemáticas auténticamente teológicas»[189].

Según Rahner, la teología no puede limitarse a exhibir una «mera memoria histórica salvífica», no puede tejer sólo «tramas conceptuales», no puede limitarse a cultivar la «tendencia al despliegue conceptual», sino que debe hacerse teología trascendental, es decir, debe practicar una reflexión no sólo atenta a los enunciados de la fe, sino a la vez al oyente de la palabra en su subjetividad y existencialidad. No basta con «afilar los cuchillos», es decir, afinar los conceptos, como hace el

188. J. HABERMAS, *Conocimiento e interés,* Taurus, Madrid 1982, 11.
189. K. RAHNER, «Sulle vie future della teologia», en *Nuovi Saggi,* V, 73. (*Schriften* X).

método escolástico, sino que además hay que usarlos para cortar. Rahner propone en teología una verdadera y propia ruptura de método; la teología trascendental que él propone no pretende ser simplemente la teología, sino que se cualifica por la novedad del método, que actúa constantemente en dos registros: el registro de la objetividad categorial y el registro de la subjetividad trascendental: «[...] la teología trascendental no puede ni quiere ser *la* teología, sino un momento de ésta, porque la teología [...] debe enunciar el concreto histórico en su indeductibilidad, aclarando precisamente en tal contexto cómo ese concreto de la historia puede verdaderamente co-interesar al hombre en su existencia y subjetividad más radicales»[190].

Para Rahner, el hombre es «el ser de la trascendencia»: «Este término puede parecer altisonante, odioso y sospechoso de ideología, pero no vemos cómo se puede evitar. La realidad que eso indica es una estructura esencial última e inevitable del hombre [...]». En virtud de la trascendentalidad de su espíritu, el hombre habita «a la orilla del mar infinito del misterio»; su experiencia categorial, ya sea cotidiana o científica, «no es más que una pequeña isla [...] perdida en el mar ilimitado del misterio sin nombre [...]»[191]. De donde se sigue que las pruebas de la existencia de Dios no deben ser propuestas desde fuera, sino desde dentro, a partir de la experiencia trascendental del hombre, que acompaña a cualquier otra experiencia categorial: «Las pruebas clásicas de la existencia de Dios se proponían de un modo que no podía dejar de hacerlas, por así decirlo, extrañas. De hecho, se presentaban como si quisieran convencer al hombre de algo que le era absolutamente desconocido, como si Dios y su existencia se asemejaran a un país lejano que el oyente nunca hubiera visto, pero cuya existencia debía aceptar. Es decir, le llegaban al hombre desde fuera. En el fondo, no pensaban que el objeto en discusión, por su peculiaridad y por la capacidad espiritual del hombre para actuar como sujeto de libertad y de conocimiento, existiera siempre, aunque fuera de manera no temática, en el interlocutor, el cual quizá había ya aceptado libremente tal idea. Las pruebas de la existencia de Dios, por tanto, deberían tender a objetivar conceptualmente lo que es conocido desde siempre, aunque sea de manera trascendental, implícita y atemática, no a indoctrinar desde fuera»[192].

190. K. RAHNER, «Riflessioni sul metodo in teologia», en *Nuovi Saggi,* IV, 140-141. (*Schriften* IX).
191. K. RAHNER, *La experiencia del Espíritu,* Narcea, Madrid 1978, 34-36.
192. K. RAHNER, «Riflessioni teologiche sulla secolarizzazione e sull'ateismo», en *Nuovi Saggi,* IV, 249. (*Schriften* IX).

Existencial sobrenatural

La teología de Rahner se conoce, pues, con el nombre de «teología trascendental», por cuanto que introduce en la reflexión teológica el método antropológico-trascendental. En la larga e importante entrevista *La gracia como centro de la existencia humana*, concedida con ocasión de su 70 cumpleaños en 1974, el teólogo alemán reconoce: «Mi teología se caracteriza por la antropología trascendental»[193], es decir, por un acercamiento antropológico a los problemas teológicos que emplea un método antropológico-trascendental para establecer una constante confrontación entre objetividad de la revelación y subjetividad humana.

El método antropológico-trascendental encuentra su más profunda, a la vez que genial, aplicación en la doctrina rahneriana del «existencial sobrenatural». «Existencial» *(Existential)* es un término de origen heideggeriano, que en *Ser y tiempo* indica lo que caracteriza, a diferencia de las cosas, a la existencia en su ser y en la comprensión de éste; es la determinación del ser del Ser-ahí, es decir, de la existencia humana, a diferencia de las cosas. Rahner asume el término heideggeriano sólo en su acepción formal de determinación del ser del hombre *(Seinsbestimmung des Menschen)* y habla de la gracia como de un «existencial sobrenatural». He aquí, en síntesis, de lo que se trata: «La gracia, las ayudas sobrenaturales y las realidades que, sobre la base de la gracia, existen en la vida humana se concebían, al menos en otro tiempo, como realidades particulares y en cierto modo regionales, que pueden incluso faltar por completo en el pecador y en el no-creyente. En cambio, mi convicción teológica fundamental [...] es que lo que nosotros denominamos gracia es, obviamente, una realidad que viene dada por Dios en una relación dialógicamente libre y que, por tanto, es indebida y sobrenatural. Pero para mí la gracia es a la vez una realidad que *siempre* y en todas partes está dada en el centro más íntimo de la existencia humana, hecha de conocimiento y libertad, en modo de oferta, susceptible de ser aceptada o rechazada, de manera que el hombre no puede librarse jamás de esta característica trascendental de su esencia. De aquí se deriva lo que yo llamo "cristianismo anónimo"; y a esto se debe el que yo no vea ninguna religión, del tipo que sea, en la que no esté presente también la gracia de Dios, aunque quizá de un modo oprimido y per-vertido. De aquí se deriva, finalmente, lo que yo he llamado el momento trascendental de la revelación histórica»[194].

193. K. Rahner, *La Grazia come centro dell'esistenza umana*, 28.
194. *Ibid.*, 28-29.

La trascendentalidad del espíritu humano en el mundo como apertura radical a la Trascendencia no es simplemente una apertura al misterio de un Dios lejano y silencioso, sino que *de facto* (y lo sabemos por la revelación) es apertura al misterio santo de la cercanía de Dios, que se revela y se comunica al hombre. La gracia sigue siendo indebida y gratuita y, por tanto, es sobrenatural; pero es *siempre* dada al hombre a modo de oferta; y siempre, con el ejercicio mismo de la vida, es aceptada o rechazada por parte del hombre, hasta el punto de constituir *de facto* una *permanente* determinación del ser del hombre. El hombre natural, pues, en sí no existe, sino que es tan sólo una posibilidad abstracta que evidencia la gratuidad del don de la gracia. De hecho, e históricamente, en virtud de la voluntad salvífica universal, todo hombre tiene una vocación sobrenatural; ningún hombre, ni siquiera el que no conoce o rechaza la revelación cristiana, es simplemente un «hombre natural», sino que está siempre sujeto a la activa voluntad salvífica universal, que determina la situación fundamental del hombre, orienta el dinamismo de su espiritualidad hacia el fin sobrenatural en Dios y constituye, por tanto, el elemento más íntimo de su ser.

El concepto de la gracia como existencial sobrenatural conlleva, pues, dos elementos: *a)* ante todo, la gracia es una realidad *sobrenatural*, indebida y gratuitamente dada como autocomunicación de Dios a su criatura; *b)* pero, a la vez, es *siempre* dada con la existencia humana, de manera que constituye un *a priori* y un *trascendental* que acompaña el devenir histórico y *a posteriori* de la vida de cada hombre, marcándolo profundamente y co-determinando sus decisiones. La gracia como oferta está siempre presente en el centro mismo de toda existencia humana: «allí están Dios y su gracia liberadora [...]; allí hacemos una experiencia que es inevitable en la vida y que es ofrecida a nuestra libertad, para que la aceptemos o nos atrincheremos contra ella, condenándonos por nosotros mismos a una libertad infernal»[195].

De la concepción de la gracia como existencial sobrenatural se derivan la doctrina del cristianismo anónimo, el concepto de revelación trascendental y la peculiar solución que el teólogo da al problema de las religiones no-cristianas.

Según la tesis del *cristianismo anónimo*, todo hombre, en cuanto hombre, no abstractamente considerado en su pura naturaleza humana, sino concretamente considerado en el presente orden histórico de economía salvífica, puede ser cristiano anónimo, aunque no siempre sea cristiano explícito. Dios quiere la salvación de todos y, en virtud

195. K. Rahner, *La experiencia del Espíritu*, 53.

de esta voluntad salvífica universal, ofrece a todos la posibilidad de la salvación (= existencial sobrenatural). Pero la historia de la salvación coincide con la historia de la revelación. ¿Cómo se resuelve, pues, el problema de la necesidad de la fe para la salvación para cuantos no conocen o no aceptan la revelación cristiana? Se resuelve teológicamente, distinguiendo entre revelación *explícita* o *temática* o *categorial* (la revelación cristiana, que se expresa en conceptos y se transmite históricamente a través del anuncio) y revelación *implícita, a-temática* o *trascendental,* que alcanza a todo hombre en su experiencia trascendental.

A la revelación divina (ya sea temática o a-temática) el hombre responde con el acto de fe. Pero ¿cómo se configura el acto de fe como respuesta del hombre a un Dios que se revela en forma a-temática? Con un acto de fe a-temático, configurable en el «sí» que el hombre pronuncia en lo más hondo de su ser, en el centro más íntimo de su yo, al sentido positivo de la existencia, aunque no conozca explícitamente el cristianismo eclesial, más aún, aunque no lo acepte o incluso lo rechace (la negación explícita del cristianismo eclesial y la profesión explícita de ateísmo y materialismo pueden situarse en la zona periférica de la conciencia y no comprometer este sí existencial). Este *sí al sentido positivo de la existencia* se convierte, por gracia (como existencial sobrenatural), en aceptación a-temática e implícita de la *cercanía de Dios al hombre* y, por tanto, en aceptación a-temática e implícita del misterio fundamental de salvación, que tiene en Cristo su desvelamiento histórico y categorial. El sí al sentido positivo de la existencia, pronunciado por el hombre en la parte más íntima de su ser, se convierte en acto de fe existencial (aunque no categorial), en ejercicio de cristianismo anónimo (como cristianismo de la gracia escondida y vivida).

Sobre la tesis rahneriana del cristianismo anónimo se han formulado muchas críticas: *a)* ante todo, en relación a la propia *terminología:* el cristianismo, o es explícito o no es cristianismo. Pero Rahner puede redargüir que *cómo* se puede entonces hablar teológicamente de posibilidad real de salvación, cristianamente entendida, también para los no cristianos; *b)* la tesis, además, comportaría una indebida *anexión* de otras fes e ideologías. Pero, según Rahner, la tesis del cristianismo anónimo no hay que emplearla en sentido apologético para atribuir a otros una etiqueta que ellos ignoran o no desean, sino sólo como tesis que hace comprensible, *intra*-teológicamente, la posibilidad de la salvación también para los no cristianos. La tesis del cristianismo anónimo no es más que un instrumento interpretativo para quien profesa explícitamente el cristianismo, para que comprenda que todo hombre, aunque no esté bautizado, aunque sea ateo, pero que acepte y viva el sentido positivo de la existencia, vive también él, si bien en forma anónima, el cristianismo como economía de salvación; *c)* la tesis, finalmente –y ésta es la objeción más relevante–, podría significar una relativización del cristianismo histórico y, consiguientemente, de la misión cristiana. Pero en la teoría rahneriana el cristianismo explícito no posee sólo un «plus de conocimiento», sino también un «plus de ser» que impide cualquier equiparación del cristianismo explícito con el cristianismo implícito; más aún, Rahner remite necesariamente lo que se llama cristianismo anónimo al cristianismo histórico y explícito y, además, apela a la misión.

La doctrina de la gracia como existencial sobrenatural conlleva también la distinción entre *revelación categorial* y *revelación trascendental.* La historia de la humanidad es una única historia de la salvación y, a la vez, una única historia de la revelación. La revelación que se transmite a través de la predicación cristiana es la revelación histórica *categorial,* cuyo trasfondo lo constituye la revelación que alcanza a *todo hombre* en su experiencia trascendental, es decir, la revelación trascendental. La autocomunicación trascendental de Dios tiene un momento revelador: «Este momento trascendental de la revelación es la modificación graciosa, permanentemente obrada por Dios, de nuestra conciencia trascendental; pero tal modificación es realmente un momento originario y permanente de nuestra conciencia como luz originaria de nuestra existencia; y en cuanto momento de nuestra trascendentalidad, constituido por la autocomunicación de Dios, es ya revelación en el sentido verdadero y propio del término»[196].

La revelación trascendental tiene su expresión más adecuada e insuperable en la revelación categorial bíblica (revelación categorial *oficial*), pero también se expresa, aunque de manera inadecuada y deficiente, en las *religiones no cristianas.* Este planteamiento ha permitido a Rahner hacer también una nueva aportación a la teología de las religiones no cristianas, vistas como vías de revelación categorial *no oficial:* «De suyo, en cada religión se hace el intento (al menos por parte del hombre) de mediar históricamente la revelación originaria, no refleja ni objetiva, de reflexionar sobre ella y de exponerla en enunciados. En todas las religiones se dan momentos particulares en que se registran logros de tal mediación y autorreflexión (posibilitados por la gracia divina) de la relación trascendental sobrenatural (abierta por la autocomunicación divina) del hombre con Dios. A través de esos momentos, Dios crea para el hombre una posibilidad de salvación también en la dimensión de su objetividad y de su historicidad concreta. Pero, así como Dios ha permitido la culpa del hombre en general, y ésta hace sentir sus

196. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe,* Herder, Barcelona 1979, 185.

efectos tenebrosos y depravantes en todas las dimensiones colectivas y sociales del hombre, lo mismo sucede en la historia de la autointerpretación objetivante de la revelación gratuita por parte del hombre. Tal interpretación sólo se logra en parte, se halla siempre en una historia no consumada y se entremezcla con el error, con la obcecación culpable y con sus objetivaciones, las cuales, a su vez, codeterminan la situación religiosa de los otros hombres»[197].

Cristología trascendental

Al problema cristológico –«donde se trata de la afirmación más central y misteriosa del cristianismo»[198]– ha dedicado Rahner gran parte de su reflexión, desde el importante ensayo de 1954 sobre la cristología del concilio de Calcedonia –interpretada no como fin, sino como la exigencia de un nuevo inicio de la reflexión cristológica de la iglesia–, pasando por los densos tratados de los artículos cristológicos incluidos en la colección de *Ensayos teológicos*, la profunda meditación *Yo creo en Jesucristo* (1968) –que recoge tres meditaciones ofrecidas a los estudiantes universitarios en la catedral de Münster– y el curso interdisciplinar sobre *Cristología* (1972), hasta la vasta y madura síntesis desarrollada en la sección VI del *Curso fundamental sobre la fe* (1976).

La reflexión cristológica se inicia únicamente a partir del encuentro con Cristo: éste es el presupuesto *existentivo* de toda cristología. Comienza aquí un camino de reflexión que puede recorrerse en dos diferentes registros: *a)* en el registro de una *cristología óntica,* como cristología a posteriori y categorial, que ilustra *lo que es* el acontecimiento de Cristo; y *b)* en el registro de una *cristología onto-lógica* (en sentido heideggeriano), que intenta ofrecer la *comprensión de lo que es* el acontecimiento de Cristo.

Es tarea de la cristología trascendental, «que se pregunta por las posibilidades apriorísticas del hombre en orden a la comprensión del dogma cristológico»[199], efectuar el paso de una cristología óntica a una cristología onto-lógica. La cristología trascendental no sustituye a la cristología tradicional, sino que da un paso adelante, en cuanto que, consolidado el dato cristológico histórico-dogmático-teológico, suscita una ulterior pregunta por las «condiciones de posibilidad del poder-llegar *(ankommenkönnen)* del mensaje referente a Cristo»[200]. Si nos parásemos en la repetición y la ilustración, a posteriori y categorial, de las afirmaciones tradicionales del dogma y de la teología cristológica –por muy exactas y verdaderas que sean desde el punto de vista formal y objetivo–, correríamos el riesgo de someter el misterio de Cristo a la sospecha de que se trata de una figura mitológica: «A una cristología exclusivamente a posteriori [...] le resultaría muy difícil liberarse de la sospecha de ser mitología»; «Tratemos de mirar con la máxima objetividad posible la situación espiritual de nuestros días: si una persona no educada en un ambiente y una mentalidad cristianos escucha el enunciado "Cristo es Dios hecho hombre", su primera reacción será la de rechazarlo, como si se tratase de un mitologema que hay que descartar a priori como objeto de reflexión y de discusión (que es lo que hacemos también *nosotros* cuando oímos decir que el Dalai Lama se considera una reencarnación de Buda)»[201].

Los elementos que constituyen la estructura de una cristología trascendental son los siguientes: *a)* ante todo, una *antropología trascendental* atenta a la trascendentalidad del espíritu humano como apertura radical a la trascendencia –la «pregunta infinita» que «envuelve» al hombre; la «pregunta absoluta» que lo «agita»[202]–, que, en definitiva, es apertura a la autocomunicación de Dios: éste es el presupuesto de toda la teología trascendental rahneriana; *b)* además, la idea de un «Salvador absoluto»: «Una cristología trascendental tiende, por su propia naturaleza, a un "Salvador absoluto"»[203]. El hombre, abierto al misterio de la Trascendencia, formula la hipótesis, en un «audacísimo acto de esperanza»[204], de que el infinito, al que se encuentra finalizado y orientado en su trascendentalidad, no represente sólo la meta asintótica (a la que siempre tiende sin alcanzarla jamás) de su dinamismo creatural y existencial, sino que se comunique al finito, es decir, «que se ofrezca a *sí mismo* como cumplimiento de la suprema pretensión de la existencia de poseer el sentido absoluto [...], de manera que el finito [...] que inexorablemente somos nosotros permanezca y, sin embargo, participe en sí mismo del propio infinito [...]»[205]; *c)* y, finalmente, la verificación de que a la hipótesis del Salvador absoluto corresponde la realidad del Sal-

197. *Ibid.,* 211.
198. *Ibid.,* 218.
199. *Ibid.,* 243.

200. *Ibid.,* 248.
201. K. RAHNER, «Teologia e antropologia», en *Nuovi Saggi* III, 46, 65. (*Schriften* VIII).
202. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe,* 231.
203. *Ibid.,* 253.
204. *Ibid.,* 252.
205. *Ibid.,* 250.

vador histórico, tal como lo presenta el dogma cristológico de la encarnación de Dios. En esta estructura, trascendentalidad apriorística y fe aposteriorística se mueven en círculo: lo que el hombre busca desde siempre (momento de la trascendentalidad e idea del Salvador absoluto) se encuentra, concreta e históricamente, en Jesús de Nazaret (momento de la aposterioridad y figura del Salvador histórico). La cristología trascendental no hace encontrar (y esto asegura la indeducibilidad del acontecimiento histórico de Cristo), sino que «hace buscar y, mientras se busca, hace comprender lo que en Jesús de Nazaret se ha encontrado desde siempre»[206].

En concreto, la cristología trascendental de Rahner se desarrolla en una doble línea: *a)* una más propiamente *cristológica,* tendente a hacer comprensible la encarnación de Dios como autoexpresión de Dios en la historia humana, según una constante relación entre antropología y cristología: la antropología es «cristología inacabada»; la cristología es «antropología que se trasciende a sí misma»; *b)* y una línea más propiamente *soteriológica,* tendente a desarrollar una constante relación entre existencialidad y cristología: el hombre que ama incondicionalmente, que acepta la muerte sin desesperación, que afronta el futuro con esperanza, en una palabra, el hombre que dice «sí» al sentido positivo de la vida, ejercita ya una «cristología que busca» *(suchende Christologie),* practica una «cristología anónima» *(anonyme Christologie),* que es tarea del método trascendental interpretar y referir a la cristología categorial[207].

El giro antropológico en teología

En su conferencia programática de Chicago, *Teología y antropología,* de 1966, Rahner sostiene la necesidad, dada la actual no obviedad y extrañeza de las doctrinas cristianas en un mundo secular y pluralista, de tratar con el método antropológico-trascendental *todas* las doctrinas teológicas, a fin de poder identificar para cada punto doctrinal su correspondiente contrapunto antropológico: «Toda teología [...] será necesariamente, por tanto, antropología trascendental, toda *onto*-logía será onto-*logía*»[208]; es decir, todo discurso teológico deberá preocuparse no sólo de decir *lo que es* (ontología), sino tender a ofrecer la *comprensión* de las afirmaciones que hace (onto-logía); más aún: «Tal "giro" antropológico-trascendental es necesario en toda la teología»[209]. Y el teólogo alemán lo ilustra haciendo referencia a una de las doctrinas teológicas más periféricas: la angelología. Incluso en este tema deberá procederse de acuerdo con el método antropológico-trascendental: «Esto significa que hay que preguntarse: ¿dónde se puede, en la autocomprensión teológica del hombre, identificar un punto de enganche para una disciplina como la angelología?; ¿qué autocomprensión teológica del hombre se expresa también en ella? En otras palabras: aceptando heurísticamente que la revelación define el origen, el presente y el futuro humanos (¡nada menos!), ¿es posible acaso partir de aquí para aclarar que tal revelación postula en sí misma una angelología?»[210].

Dado este planteamiento, la teología de Rahner representa la aportación más vigorosa, en el ámbito de la teología católica, a lo que se ha definido como «giro antropológico» en teología, el cual tiene, en el ámbito de la teología evangélica, sus figuras principales en la teología existencial de Bultmann y en el método de la correlación de Tillich. Reconoce Rahner: «En los detalles quedarán muchas cosas de Barth y de su gran obra; pero en conjunto, en toda la teología protestante europea, éste ha sido derrotado por Bultmann»[211]. Su discípulo J.B. Metz ha descrito perfectamente la contribución de Rahner a la teología católica: «La teología de Rahner ha roto el sistema de la teología escolástica centrándola en el "sujeto". Su teología ha hecho emerger al "sujeto" sacándolo de la roca del objetivismo escolástico en que por doquier se encontraba encerrada esta teología escolástica»[212]. El planteamiento antropológico de la teología rahneriana ha suscitado perplejidad y reservas en un teólogo como von Balthasar, para quien «la filosofía trascendental desgasta *(verbraucht)* el concepto de lo real, de lo objetivo». En el trascendentalismo de Rahner, von Balthasar teme (y denuncia) una «antropologización» del cristianismo[213]. Más significativa es la valoración ecuménica del teólogo evangélico Pannenberg, que –más allá del discutible kantismo del planteamiento rahneriano, que parte siempre de la experiencia trascendental del hombre– ve en la teología rahneriana uno de los intentos más consistentes de nuestro siglo de mantener abierta la racionalidad reducida de la cultura secular al más amplio ho-

206. *Ibid.,* 253.
207. K. RAHNER, «Líneas fundamentales de una cristología sistemática», en (K. Rahner y W. Thüsing [eds.]) *Cristología,* Cristiandad, Madrid 1975, 21-80, aquí: 55-71.
208. K. RAHNER, «Teologia e Antropologia», en *Nuovi Saggi,* III, 55. (*Schriften* VIII).

209. *Ibid.,* 59.
210. *Ibid.,* 49-50.
211. *Ibid.,* 64.
212. J.B. METZ, «Teología como biografía»: *Concilium* 12 (1976/5) 770.
213. H.U. VON BALTHASAR, *Cordule ovverosia il caso serio,* Queriniana, Brescia 1968[3]; en particular sobre Rahner, 91-103; y la prosecución, más atenuada, de la polémica, en la *Apostilla* a la tercera edición, 136-139.

rizonte de una racionalidad que reconoce también el misterio de Dios, «en cuanto que él ha enseñado a ver en cada tema teológico lo que es universalmente humano», insertándose así en el vasto surco de la más auténtica teología cristiana: «La alianza con la razón pertenece desde el principio a la dinámica misionera del evangelio»[214].

8. Hans Urs von Balthasar: teología trinitaria

La obra de Hans Urs von Balthasar (1905-1988) resulta tan vasta y tan compleja en su temática –como un mosaico de las más variadas piezas, como un laberinto cuyos meandros penetran en los campos de la teología, de la filosofía, de la literatura y del arte– que hace falta un «hilo de Ariadna» para aventurarse en ella. De ello era consciente el propio autor, que en más de una ocasión ha elaborado *resúmenes* de su actividad de escritor, ofreciendo una clave de interpretación de su itinerario teológico.

Discípulo de de Lubac en Lyon, y de Guardini en Berlín, compartió con entusiasmo juvenil la renovación teológica promovida por la Escuela de Lyon-Fourvière, de la que fue alumno entre 1934 y 1938. En su *resumen* de 1965 escribe: «Algo había quedado claro para nosotros desde el principio: se trataba de demoler los artificiosos muros de angustia que la iglesia había levantado en torno a sí y contra el mundo, de liberar a la iglesia de sí misma redescubriendo y reasumiendo su propia misión en orden al mundo todo entero e indiviso»[215]. En la *querelle* sobre la *nouvelle théologie,* en su segunda fase, la de los años cuarenta, entre los textos controvertidos se citaba –además de los textos de los jesuitas de Lubac, Daniélou, Bouillard y Fessard– también un texto suyo, concretamente las breves y penetrantes páginas del prólogo a una monografía titulada *Presencia y pensamiento* (1942), dedicada a la filosofía religiosa de Gregorio de Nisa, en la que expresaba el espíritu que le habría guiado en una serie de estudios sobre la teología de los Padres griegos, la cual, además de Gregorio de Nisa, habría incluido también a Orígenes y a Máximo el Confesor. No se trataba, según el joven estudioso, tanto de exhumar a los Padres griegos para adaptarlos a las necesidades de la edad moderna, ni de preferir una «teología neo-patrística» frente a una «teología neo-escolástica», cuanto más bien de remontarse a la «fuente vital de su espíritu», a su «intuición fundamental y secreta», para recuperar su capacidad creativa. La fidelidad a la tradición no es repetición y transmisión literal de un mensaje transformado en tesis filosóficas y teológicas, sino más bien «la actitud de reflexión íntima y el esfuerzo de creación audaz, preludio necesario de la verdadera fidelidad espiritual». Es esta actitud de invención creativa la que sustancia la viva tradición de la iglesia y de la que no era capaz una teología repetitiva: «Para permanecer fiel a sí misma y a su misión, ella [la iglesia] debe incesantemente hacer un esfuerzo de invención creativa. Frente a los gentiles, que debían entrar en la iglesia heredera de la sinagoga, Pablo tuvo que inventar. Y otro tanto tuvieron que hacer los Padres griegos frente a la cultura helenista, así como santo Tomás frente a la filosofía y la ciencia árabes. Tampoco nosotros tenemos otra forma de hacer frente a los problemas de hoy». En particular, la literatura patrística es parangonable al «diario íntimo que la iglesia escribió cuando tenía diecisiete años», es decir, en el período de su adolescencia espiritual: se trata de un tiempo pasado y que sigue siendo pasado, pero hay que recuperar su espíritu, su intuición de fondo, «su gesto creativo»[216].

Convencido de la inadecuación de la teología neoescolástica y abiertamente partidario de la renovación de la teología dogmática, discutió con Karl Rahner el primer esbozo de un esquema de toda la dogmática, que más tarde publicará y comentará Rahner en el *Ensayo de un Esquema de Dogmática,* con el que comienza el primer volumen de sus *Escritos de Teología* (1954). Von Balthasar jamás fue profesor universitario; en una sola ocasión, en 1963, figuró entre los candidatos a suceder a Romano Guardini en la cátedra de «Filosofía de la religión y Weltanschauung católica» de München (que se le otorgaría a Karl Rahner); durante casi medio siglo, desde 1940 hasta su muerte en Basilea, desarrolló la actividad de escritor independiente y de director de colecciones culturales y de una editorial (la Johannesverlag de Einsiedeln), así como de guía espiritual de un Instituto secular, fundado por él junto con la mística Adrienne von Speyr, que influirá profundamente en su reflexión teológica.

El en sí de la revelación

La multiplicidad de sus encuentros y una intensa actividad cultural, teológica y espiritual, le confirman en la intuición fundamental de su vi-

214. W. PANNENBERG, *Christentum in einer säkularisierten Welt,* Herder, Freiburg/Basel/Wien 1988, 75-76.
215. H.U. VON BALTHASAR, «Resoconto 1965», en *Il filo d'Arianna attraverso la mia opera,* Jaca Book, Milano 1980, 6.
216. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Présence et Pensée. Essais sur la Philosophie Religieuse de Grégoire de Nysse,* Beauchesne, Paris 1942, Avant-propos, vii-xii.

da: «demostrar la realidad de Cristo como la realidad más alta e insuperable, *id quo maius cogitari nequit,* precisamente porque es la palabra humana de Dios para el mundo; es el humildísimo servicio de Dios, que satisface más allá de toda medida cualquier objetivo humano; es el amor extremo de Dios en la gloria de su morir, a fin de que todos, más allá de sí mismos, vivan para él»[217]. Es una intuición de fondo que se tematiza explícitamente sobre todo en dos ensayos, *Abatir los bastiones* (1952), y *Sólo el amor es creíble* (1963), y que se plasma de manera impresionante en la trilogía *Gloria, Teodramática* y *Teológica,* iniciada en 1961 y concluida, en 15 apretados volúmenes, en 1987.

Abatir los bastiones (1952), un libro que se sitúa en la estela de la «impetuosa apertura» de *Catolicismo* (1938), de de Lubac, es un texto muy valiente si se piensa que fue publicado poco después de la encíclica *Humani generis* (1950) y que teoriza la necesidad de una nueva estrategia para la iglesia. En el medievo, la iglesia vivía como *civitas fortificata,* y el cristiano pensaba en un espacio cerrado: fuera quedaba únicamente el resto del mundo pagano y el islam. Pero el mundo ha cambiado, y la iglesia debe tomar nota de ello; el mundo ya no se asemeja, culturalmente, a la forma del cono, desde cuyo vértice puede observarse todo, sino que se asemeja más bien a la forma de la esfera, en la que no hay ningún punto desde el que pueda abarcarse todo. La ciencia profana se ramifica en forma de delta hasta donde alcanza la vista; la dialéctica de Hegel y la fenomenología de Husserl son los indicios filosóficos y culturales de la complejidad moderna de la realidad y del saber. La iglesia no puede encastillarse, sino que debe «zambullirse», ponerse en estado de «ósmosis», si quiere ser en la nueva situación el fermento de la tierra. He aquí algunas audaces expresiones del librito balthasariano de los primeros años cincuenta: «Hay que *moverse;* la tierra de la verdad sólo se puede explorar cambiando de puesto de observación. Es una experiencia exclusivamente moderna [...]»; «[...] saliendo de su espléndido aislamiento y penetrando en el tumulto del tiempo, la iglesia adquiere una nueva sensibilidad y participación en las ansias y esperanzas de toda la humanidad»; «Hoy la muralla china es demolida. [...] Los muros que se derrumban pueden sepultar muchas cosas que en otro tiempo, protegidas por ellos, parecían vivir. Pero la participación en el ámbito nacido de ello es mayor»[218].

El breve y sintético libro *Sólo el amor es creíble* (1963) representa, según declara el propio autor, el *pendant* positivo de *Abatir los bastiones.* En él indica claramente von Balthasar la vía teológica que pretende recorrer. En la reconstrucción histórica del teólogo suizo, la teología de las épocas patrística, medieval y renacentista ha recorrido la *vía cosmológica,* presentando el cristianismo como el cumplimiento de la interpretación del mundo dada por la antigüedad. El camino iba del *logos spermatikós* al *logos sarx:* de la teo-cosmología de la antigüedad a la teo-cosmología del cristianismo. El cristianismo es creíble en cuanto que se presenta como el principio unificador de todos los fragmentos de la sabiduría antigua. La teología de la época moderna –desde Pascal hasta la teología existencial de Bultmann, pasando por Kant y Schleiermacher– ha efectuado un desplazamiento y practica la *vía antropológica:* el cristianismo se presenta como la más profunda interpretación del hombre. Pero para von Balthasar tanto la vía cosmológica como la vía antropológica son interpretaciones reductivas, en cuanto que asumen el cosmos y la existencia humana como criterios de justificación del cristianismo, el cual, en cambio, tiene *en sí* y exhibe *de por sí* su propia justificación: «No existe otro texto que sirva de clave al texto divino, que lo haga legible y comprensible o, mejor, más legible y más comprensible. Ya el propio texto debe e intenta explicarse por sí mismo. Si lo hace, una cosa es cierta de partida: en él no se encontrará nada de cuanto el hombre hubiera podido por su propia cuenta –a priori o a posteriori, con facilidad o con dificultad, desde siempre o a través de una evolución histórica– descubrir acerca del mundo, de sí mismo y de Dios»[219].

La tercera vía, la vía balthasariana, es la *vía del amor:* «sólo el amor es creíble». En la revelación cristiana es el amor absoluto de Dios, que en Cristo, *de por sí,* se hace encuentro con el hombre; Dios se *auto*presenta en Cristo en la gloria de su amor absoluto, no «como una especie de cumplimiento superior del principio cósmico y antropológico»[220]; Cristo enseña ciertamente una doctrina, pero ante todo se presenta como vida de pasión y de muerte, como acto, como revelación del amor absoluto de Dios. Y el amor absoluto de Dios es perceptible *en sí,* y no necesita ser argumentado ni por el cosmos ni por el hombre; «o se le ve o no se le ve»[221]. El amor revelado genera como respuesta el amor creyente de la iglesia y, en ésta, del individuo: «Cuando la madre ha sonreído a su bebé durante días y semanas enteras, llega un momento en que el bebé le responde con una sonrisa. [...] Así, Dios se manifiesta al hombre como amor [...]»[222]. No es a partir del cosmos ni del hombre como puede argumentarse la verdad del cristianismo, sino que el cristianismo tiene *en sí* la

217. H.U. VON BALTHASAR, «Resoconto 1965», 7.
218. H.U. VON BALTHASAR, *Abbattere i bastioni,* Borla, Torino 1966, 87, 107, 116.
219. H.U. VON BALTHASAR, *Sólo el amor es digno de fe,* Sígueme, Salamanca 1971, 43-44.
220. *Ibid.,* 65.
221. *Ibid.,* 53.
222. *Ibid.,* 68.

verdad y la exhibe *de por sí* como amor absoluto de Dios en el signo de la cruz. Es el planteamiento que rige la trilogía de von Balthasar, que le absorberá durante 25 años (1961-1987) y que representa una de las principales obras de la teología del siglo XX.

Estética teológica

La primera parte de la trilogía, titulada *Gloria*, desarrolla en siete complejos volúmenes (1961-1969) una *estética teológica*. Escribe von Balthasar al comienzo: «Esta obra constituye el intento de desarrollar la teología cristiana a la luz del tercio trascendental, es decir, de completar la consideración del *verum* y del *bonum* mediante la del *pulchrum*»[223]. La teología balthasariana se presenta, en sus comienzos, como un intento de integrar la perspectiva *lógica* (la perspectiva del *verum*) y la perspectiva *ética* (la perspectiva del *bonum*), ampliamente frecuentadas en el curso de la historia de la teología, con una nueva perspectiva casi descartada, la *estética* (la perspectiva del *pulchrum*). Pero el autor acabará recorriendo todo el trazado, desplazándose de la perspectiva estética de *Gloria* a la perspectiva *ética* de la *Teodramática*, para concluir con la perspectiva *lógica* de la *Teológica*.

La «estética teológica» no es una «teología estética». La *teología estética* propone un cristianismo estético o estetizante (Herder, Chateaubriand), en cuanto que muestra cómo el cristianismo favorece y promueve el sentimiento y la fuerza imaginativa, el sentido estético y las artes: aquí el criterio estético se deduce, en definitiva, del mundo de la cultura. La *estética teológica*, en cambio, asume el criterio estético de la revelación misma; es el mismo en-sí de la revelación, su mismo objeto, la forma que exhibe, lo que irradia una belleza que es en sí misma perceptible e implicadora: aquí el criterio estético no es cultural o extra-teológico, sino teológico. El protestantismo, que con Lutero, Kierkegaard y Bultmann ha presentado el cristianismo, centrado en la doctrina de la justificación, como religión de la pura interioridad de la fe, ha efectuado una verdadera y propia des-estetización de la teología; pero también la teología católica tiene sus responsabilidades, al haber desplazado su interés hacia el aspecto histórico de las cuestiones, abandonando la dimensión estética que el teólogo suizo intenta recuperar.

El punto de partida y el objetivo último a que tiende una estética teológica es la percepción de la verdad de la revelación como *forma*.

223. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. I: La percepción de la forma*, Encuentro, Madrid 1985, 15.

Antes de toda interpretación está la percepción, y la percepción (según la etimología alemana, la percepción = *Wahr-nehmung* es la capacidad de captar lo verdadero) mira a la totalidad, a la forma como estructura estructurante de la totalidad. Y, en cambio: «Nuestro ojo, reducido ya a un conjunto de facetas, como el ojo elemental de un insecto, está adaptado a lo cuantitativo, al desmenuzamiento efectuado por la división; nos hemos convertido en analistas del mundo e incluso del alma, y ya no somos capaces de percibir la totalidad»[224]. En su polo subjetivo, la fe cristiana es percepción *(Wahrnehmung)* y visión *(Schau)* de la forma *(Gestalt)*, tal como aparece en la figura histórica de Cristo, como Verbo de Dios hecho hombre y revelación de la gloria de Dios.

Para acercarse a la verdad de la revelación se recorre normalmente la vía de la *apologética de los signos:* Jesús es portador de una verdad que trasciende la inteligencia humana, pero que se hace creíble a base de signos (los milagros, las profecías) que autentifican extrínsecamente su verdad trascendente. El teólogo suizo, recuperando perspectivas de la tradición teológica (en particular la del teólogo francés Pierre Rousselot, expresada en el artículo de 1910, *Los ojos de la fe*), propone una *apologética de la forma* (que integra y supera la apologética de los signos), por la cual los signos remiten a la forma, que se hace no sólo creíble, sino visible por la belleza luminosa que irradia de sí. La fe cree los misterios revelados por la palabra del Revelador, que garantiza su verdad a base de los signos que realiza; pero a la vez, y más allá, se deja conducir a la percepción y a la visión de la figura histórica de Cristo, de la forma cuya belleza es «literalmente irresistible»[225]. Los ojos de la fe son capaces de «una percepción objetiva auténtica»[226]. La fe cree, pero a la vez ve; no es sólo *fides quaerens intellectum*, sino también *fides quaerens et inveniens intellectum:* es búsqueda de inteligencia y da inteligencia; es *pistis*, que incluye una *gnôsis* (no en sentido herético): fe que cree y que, creyendo, conoce; es *lumen fidei:* luz de Dios que brilla en nosotros como luz interior y que, como tal, tiene su propia evidencia subjetiva.

La evidencia *subjetiva* de la fe viene determinada por la evidencia *objetiva* de la figura histórica de Cristo, de su forma (*morphê* en el lenguaje paulino, *Gestalt* en el lenguaje filosófico-teológico, retomados ambos por von Balthasar): «Su interna concordancia, proporción y ar-

224. *Ibid.*, 28.
225. *Ibid.*, 203.
226. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. VII: Nuevo Testamento*, 237.
226. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. I: La percepción de la forma*, 237.

monía entre Dios y el hombre, la eleva no sólo a la categoría de arquetipo de todo comportamiento religioso y ético contemplativo y activo, sino también a la categoría de arquetipo de lo bello. [...] Este bello es, de hecho, revelación. Es la belleza de Dios que se manifiesta en el hombre y la belleza del hombre encontrada en Dios, y sólo en Dios. Una belleza que no une infinitud y perfección, efusión y recogimiento, según un esquema general, sino en el modo específico y único de la encarnación. Lo que para el hombre es realmente perfección e infinitud, lo que es realmente efusión y recogimiento, donación y seguridad, transfiguración, divinización, inmortalidad, en suma, todo lo que se dice de las grandes palabras de la estética, encuentra aquí su medida y su horizonte»[227]. La forma de Cristo, mediada por la Escritura y por la iglesia como «obra de arte de Dios», como «exégesis de Dios», como expresión adecuada y visible del Dios invisible, como epifanía de Dios frente al mundo, en su luminosa y autoconvincente evidencia objetiva, genera la evidencia subjetiva de la fe como un «dejarse-prender», un «dejarse-raptar», que hace vibrar todo el ser y da lugar a una «consonancia» con Dios: «Frente a lo bello –más aún: propiamente no frente a ello, sino en ello– es todo el hombre el que vibra. Éste "encuentra" la belleza no sólo aferrándola, sino experimentándose más bien a sí mismo como aferrado y preso de la misma»[228]. En este sentido, la experiencia cristiana es experiencia estética.

En su revelación, Dios no revela ante todo misterios como verdades que trascienden al espíritu humano, sino que se revela manifestando su gloria; en la revelación divina «no se trata ante todo de verdad, sino del Dios vivo en su gloria [...]»[229]. Gloria *(kabod, doxa)* es una categoría bíblica central que, sin embargo, ha sufrido diversas evoluciones –que se reconstruyen en los tomos 6 y 7 de *Gloria*– desde la Antigua Alianza hasta la encarnación del Verbo en la Nueva Alianza (Jn 1,14: «y nosotros vimos su gloria, gloria como del unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad»). Si el tomo primero de *Gloria* desarrolla las líneas de una teología fundamental en el contexto de una estética teológica, los volúmenes 6 y 7 desarrollan las líneas de una teología dogmática en el contexto de una estética teológica (los tomos 2-5 son una especie de largo y docto *intermezzo* histórico, cultural y teológico, que va desde Ireneo hasta Péguy, desde Homero hasta Heidegger). La teología fundamental del tomo 1 desarrolla una «doctrina de la visión» *(Erblickungslehre)* analizando prevalentemente el polo *subjetivo* de la verdad de la revelación como

227. *Ibid.*, 428.
228. *Ibid.*, 223-224.
229. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. VI: Antiguo Testamento*, 16.

forma; la teología dogmática de los tomos 6 y 7 desarrolla una «doctrina del éxtasis» *(Entrückungslehre)* analizando prevalentemente el polo *objetivo* de la percepción, es decir, la forma en su autodespliegue y en su «rapto» e implicación de la iglesia y de los cristianos. De la fórmula del *Prólogo* de Juan, *vidimus gloriam eius* –central para una estética teológica–, la teología fundamental del tomo 1 de *Gloria* analiza el *vidimus;* la teología dogmática de los tomos 6 y 7 analiza el segundo miembro, *gloriam eius,* en su objetividad, que se hace coenvolvente e irresistible en un movimiento de glorificación, *in laudem gloriae*.

Los múltiples modos de manifestación del *kabod* veterotestamentario sólo se cumplen en Cristo, que representa la gloria de Dios en cuanto que es la imagen perfecta del Padre y constituye el modelo originario de toda participación creatural en la gloria de Dios. La *forma* de Cristo es revelación de la gloria *(Herrlichkeit),* en cuanto que expresa lo inexpresable: «el encuentro definitivo y unificador de Dios y del hombre (mundo)»[230]; es forma *(Gestalt)* que remite al misterio de la supra-forma *(Übergestalt)* intradivina: la Trinidad como amor absoluto. El evangelio de Juan, que para von Balthasar es la escritura resolutiva y «la última palabra de la Biblia»[231], por su capacidad para percibir la forma en su unidad, expresa el paso de las figuras de la Antigua Alianza a la de la Nueva en la breve fórmula teológica: *Verbum caro.* El teólogo suizo sondea el abismo que separa las dos categorías de esta fundamental fórmula teológica: el Verbo como Palabra de Dios; y la carne como no-palabra, silencio, realidad informe.

La *kénosis* es el vaciamiento de la *forma Dei* como «abandono de la forma divina»[232], tal como sucede en la encarnación y, más radicalmente aún, en el acontecimiento de la cruz. Aquí se inserta la «teología de los tres días», que von Balthasar ha elaborado tanto en el tomo 7 de *Gloria* (1969) como, más ampliamente, en otro ensayo de 1969, donde el acontecimiento de Cristo es medido según el ritmo del triduo pascual, y más concretamente el viernes santo como «camino hacia la cruz», el sábado santo como «camino hacia los muertos», y la Pascua como «camino hacia el Padre». La novedad del tratado balthasariano radica sobre todo en la originalidad con que, recuperando una reflexión del Cusano, interpreta el *descensus ad inferos,* el acontecimiento que se sitúa en el sábado santo (el día de la sepultura), entre la muerte y la resurrección.

El «descenso a los infiernos» no hay que interpretarlo en sentido activo, como si se tratara de un descenso triunfal de Cristo al *sheol* para li-

230. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. VII: Nuevo Testamento,* 16.
231. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. VI: Antiguo Testamento,* 22.
232. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. VII: Nuevo Testamento,* 175.

berar a cuantos esperaban la salvación (esto significaría anticipar la victoria de la Pascua, como hace la tradición oriental), ni en sentido mitológico (como hace toda una corriente de la tradición patrística), en el sentido de una lucha sostenida por Cristo para arrebatar al Hades su presa, sino en sentido pasivo y kenótico como «camino hacia los muertos», como un estar con los muertos (los *ref–'im*, los sin-fuerza), como «solidaridad con los muertos»: «La solidaridad aquí significa únicamente encontrarse en la misma soledad»[233]; «pero en esta solidaridad con los pecadores aun en su situación extrema, Jesús cumple hasta el final la voluntad salvífica del Padre»[234]. En unas intensas pero oscuras páginas –donde el teólogo suizo utiliza el manuscrito *Cruz e infierno* (1966) de la mística Adrienne von Speyr–, la solidaridad con los muertos se contempla no sólo como solidaridad en la muerte física, sino también como solidaridad en la experiencia de la «muerte segunda» y del «pecado como tal»; en su descenso a los infiernos, el redentor experimenta en qué consiste el pecado en sí: «extrema soledad», «absoluto vaciamiento de vida», «caos», «autodestrucción»... Si la gloria es el trascendental del obrar de Dios en la creación y en la historia, encuentra su más completa manifestación, sin embargo, en la absoluta obediencia de Cristo hasta la cruz y en el descenso a los infiernos, donde la Palabra se hace no-palabra, y la Forma se hace no-forma, revelando en este movimiento de abajamiento los abismos del amor de Dios, la gloria de su amor. La traducción francesa de *Gloria* prefirió el título de *La gloria y la cruz* para subrayar este nexo entre trascendencia de la gloria y kénosis de la cruz.

Con la resurrección, el Padre glorifica al Hijo; pero la glorificación se prolonga, por obra del Espíritu, en la fecundidad de la iglesia y de los cristianos (Jn 15,8: «Ésta es la gloria de mi Padre: que deis mucho fruto»). La gloria de Dios se hace así visible, además de en la cruz, en la iglesia y en la vida de los cristianos: el hombre que cree y ama se convierte en «glorificación de la gloria de la gracia» de Dios (Ef 1,6). La glorificación, tal como es «actuada» por la vida cristiana, se contempla como «apropiación» de la gracia y como «restitución» del fruto de la gracia. De por sí, el objeto de la revelación determina al sujeto en orden a la visión, pero a la vez atrae y asimila a sí al sujeto. El en-sí de la revelación se desvela de por sí y atrae a sí; la forma capacita para percibir la forma, y da forma transformando; la iglesia tiene una forma, pero remite más allá de sí misma: es «reflejo, no la gloria misma; o mejor aún: respuesta glorificante, en cuanto incluida en la gloriosa palabra de la

233. H.U. von Balthasar, «El Misterio Pascual», en *Mysterium Salutis* III/2, Cristiandad, Madrid 1969, 250.
234. H.U. von Balthasar, *Gloria. VII: Nuevo Testamento*, 189.

que es respuesta y en la luz del amor, sin la que no podría brillar. Lo que ella reverbera en la noche es la luz de la esperanza para el mundo»[235].

Teodramática

«La revelación de Dios –escribe von Balthasar en la introducción a la *segunda* parte de su trilogía, titulada *Teodramática*– no es precisamente un objeto que contemplar, sino que es el actuar de Dios en el mundo y sobre el mundo, y sólo actuando se puede "comprender"»[236]. Ya la estética teológica se había ido articulando en dos partes: una doctrina de la *visión* del objeto de la revelación y una doctrina del *éxtasis*, en cuanto que la revelación no es primariamente doctrina, sino «acto» que involucra. Se da aquí el paso de la estética a la dramática, de la revelación en sí a la revelación por nosotros, de la belleza que hay que percibir a la bondad que hay que practicar, de la visión a la acción, de la *Estética teológica* a la *Teodramática*: «de una estética de la forma-luz a la dramática de la libertad dialógica»[237].

Si el secularismo, volatilizando a Dios, hace imposible una teodramática, también el sistema y los manuales de teología pueden llegar a desdramatizar la revelación de la Antigua y la Nueva Alianza; «pero esta revelación –en todos sus aspectos, tanto en lo grande como en lo pequeño– es dramática. Es la historia de un compromiso de Dios con su mundo, de un experimento entre Dios y su criatura, y el sentido y la salvación de ésta [...]»[238]. Y si el contenido de la revelación es dramático, la teología debe hacerse dramática, no «manualística». En su *Informe* de 1965, von Balthasar escribe: «La estética permanece en el plano de la luz, de la imagen y de la visión. Ésta es sólo *una* de las dimensiones de la teología. La dimensión siguiente se llama acción, acontecimiento, drama. Dios actúa respetando al hombre, y el hombre responde con la decisión y la acción»[239]. La *Teodramática* ocupa cinco tomos (1973-1983) y se desarrolla, después de una introducción que hace un inventario de las categorías dramáticas (*Teodramática* 1), en tres tiempos, tratando de las personas del drama (*Teodramática* 2-3), del decurso de la acción (*Teodramática* 4) y del último acto (*Teodramática* 5).

235. *Ibid.*, 436.
236. H.U. von Balthasar, *Teodramática. I: Prolegómenos*, Encuentro, Madrid 1990, 19.
237. H.U. von Balthasar, *Teodramática. II: Las personas del drama: el hombre en Dios*, Encuentro, Madrid 1992, 27.
238. H.U. von Balthasar, *Teodramática. I*, 119-120.
239. H.U. von Balthasar, «Resoconto 1965», 41.

En el escenario de la creación, el dato de fondo de una teodramática es la relación entre libertad finita y libertad infinita. Si en los proyectos precristianos el hombre está inserto en el cosmos, cuya ley se convierte en la ley del hombre, y si en los proyectos postcristianos el hombre, desvinculado ya de la ley del cosmos en virtud de la revelación cristiana, se pone a sí mismo como ley en razón del principio prometeico-faustiano (analizado ampliamente por von Balthasar en su obra juvenil en tres volúmenes, *Apocalipsis del alma alemana,* 1937-1939), en el proyecto cristiano la historia debe verse como una teodramática donde los *personajes* del drama son: Dios como libertad infinita; el hombre como libertad finita; y Cristo como protagonista y primer realizador del drama universal.

El acontecimiento de Cristo es presentado por von Balthasar como «el cráter de explosión» que determina centralmente la historia y constituye la línea divisoria entre las épocas del mundo. De la centralidad de Cristo se deriva el principio de la *inclusión* en Cristo de toda vida humana en virtud de su misión universal. La *Teodramática* no desarrolla una cristología esencialista, estática y ahistórica, como suelen hacer los manuales, sino una «cristología de la misión», cuya tesis central es la coincidencia en la persona de Cristo entre ser y misión: Cristo es Cristo por su misión; él es, ontológicamente, el enviado. La coincidencia entre ser y misión en Cristo se deduce teóricamente del concepto de «imprepensabilidad» de la misión de Cristo. Es decir: por lo general, uno se da a sí mismo (o recibe) una tarea que después realiza, pero podría realizar otra distinta: en este caso, la tarea o la misión es pensable antes (*pre*pensable) y realizable después como una de las posibilidades de la persona. Esto vale también para los profetas del Antiguo Testamento, cuya misión no coincide con su personalidad. Pero sólo en el caso de Cristo su misión no es pensable antes como una de las posibilidades a seguir después: la misión es imprepensable, por cuanto que coincide ontológicamente con su personalidad. La identidad entre la persona de Cristo y su misión (imprepensabilidad de la misión) constituye el «personaje» dramático de Cristo, su forma *(Gestalt)* dramática: él hace su aparición en el gran teatro del mundo como protagonista, más aún, como «agonista arquetipo» para todos los demás agonistas.

De ahí la importancia de la fórmula paulina *en Jristô,* que indica «la esfera de acción y de vida creada por la irradiación de la misión universal de Jesús»[240]. La «personalidad universal» de Cristo es «fundamentalmente fundante» de la personalidad teológica de los co-agonistas del teodrama del mundo: en Cristo, y gracias a él, el individuo cristiano, mediante la elección-llamada-misión, se constituye en «persona teológica»: «En Cristo, el hombre creado puede convertirse con la gracia en una persona (teológica), es decir, en un hijo del Padre que debe participar de modo cualitativamente irrepetible en la misión de Cristo, lo cual se realiza mediante la inhabitación del Espíritu Santo en él como en una morada de las divinas personas»[241]. Si en la iglesia el individuo tiene una personalidad teológica, en cuanto que es portador de carismas y partícipe de una misión, fuera de la iglesia (católica) permanece, en cambio, a merced de la historia: «Pero fuera del cristianismo, ¿dónde está el individuo, integrado en la corriente infinita de la historia mundial, tal vez protegido por una tradición cultural y religiosa fruto de su educación, pero hoy muy a menudo implicado en una incultura horizontal y técnica que le fragmenta y le vuelve inseguro?»[242].

240. H.U. VON BALTHASAR, *Teodramática. III: Las personas del drama: el hombre en Cristo,* Encuentro, Madrid 1993, 227.

Si en el Antiguo Testamento (aunque también en el islam, y sobre todo en el deísmo) Dios está por encima del drama sin comprometerse personalmente, y si en el mito clásico los dioses co-actúan en el drama reciclándose continuamente dentro de él, para la teología cristiana Dios *está en su trascendencia por encima* del drama, pero a la vez entrando en él y comprometiéndose *dentro* de él. No entra en el drama –como en Hegel– «invirtiéndose», a partir de su abstracta esencia espiritual, en la naturaleza del mundo, ni –como en Bloch– encarnándose en la humanidad y renunciando a su divinidad no-humana, sino que entra en Jesucristo, el Hijo del Padre, que posee el Espíritu «sin medida», como «la revelación del Padre» y como «el dador del don del Espíritu»: «Él [Dios] puede comprometerse con el mundo y se comprometerá, pero sin involucrarse en su extravío. El drama que se desarrolla ante él, con el que entra libremente en contacto, no es su propio proceso»[243].

Dios no es sólo espectador (como en *El gran teatro del mundo* de Calderón de la Barca), sino que es a la vez co-actor en el teatro del mundo: el Padre envía al Hijo y (con el Hijo) al Espíritu; el Hijo ejecuta el plan salvífico; y el Espíritu Santo, como amor, mueve desde dentro el embrollado drama hacia su solución. Pero es sólo en Cristo donde «la Trinidad está abierta y accesible»[244]. El discurso de von Balthasar pasa de cristológico a teocéntrico, en sentido trinitario: interpreta la misión del Hijo como la vertiente económica de la procesión por generación (*processio* como *generatio*) del Hijo respecto del Padre en la Trinidad

241. *Ibid.,* 483.
242. *Ibid.,* 417.
243. *Ibid.,* 485.
244. *Ibid.,* 466.

inmanente; y la inspiración del Espíritu a la iglesia, como la forma económica de la procesión por espiración (*processio* como *spiratio*) del Espíritu Santo respecto del Padre y del Hijo en la Trinidad inmanente. La Trinidad económica aparece como la «traducción» de la Trinidad inmanente, la cual sirve de «trasfondo portante» de la primera, pero no puede identificarse con ella. La distinción entre Trinidad económica y Trinidad inmanente, entre la misión del Hijo y el envío del Espíritu por una parte, y la *processio* y *spiratio* intradivinas por otra, aseguran el motivo dramático a la historia del mundo: el *engagement* intrahistórico de Dios, pero a la vez su trascendencia sobre la historia. El Dios cristiano no es un Dios que se limite a explicar el mundo como el Pensamiento del pensamiento *(Nóesis noéseos)* de Aristóteles, o como el Uno *(Hen)* de Plotino, sino que se compromete en el mundo sin perderse por ello en él, como sucede tanto en el mito como en las filosofías dialécticas (Hegel) y del proceso (Bloch).

En esta comprensión, la historia debe ser experimentada «en la dureza de un combate entre vida y muerte»[245], según un ritmo dramático de intensificación, por el cual el compromiso cada vez más grande de Dios en el mundo evoca una oposición cada vez más fuerte, como se desprende del *Apocalipsis:* «La revelación es un campo de batalla»[246]; «la revelación bíblica se comporta a la vez como fuego flamígero. [...] La revelación jamás podrá degenerar en "iluminismo"»[247].

Si la historia del mundo tuviera que verse sólo horizontalmente, aparecería como un «enigma sordo» (Burckhardt), donde se percibe al hombre como «esfinge aún más enigmática». Una teodramática debe poner de manifiesto la «historia patética del mundo», es decir, el *pathos* de la finitud, de la temporalidad y de la muerte, de la libertad y del mal, tal como se expresa en el gran teatro del mundo. Sólo sobre este trasfondo pregunta la teología: *Cur Deus homo?,* y ya no lee la historia horizontalmente, sino verticalmente, enderezando la «historia patética del mundo» sobre la vertical del «pathos de Dios». La «cristología de la misión» de *Teodramática* 3 tiene, pues, continuación en la «soteriología dramática» de *Teodramática* 4, que estudia la *acción (Handlung)* del teodrama.

Para Balthasar, la doctrina trinitaria es el presupuesto de la staurología (doctrina de la cruz); más aún, el drama trinitario que se representa en la distinción de las hipóstasis divinas es la condición de posibilidad del teodrama del mundo, en el sentido de que la autoexpropiación del Padre que se da al Hijo y la «santa distancia» del Hijo respecto del Padre en el Espíritu, en virtud de las procesiones intradivinas, son la condición de posibilidad de la *kénosis* del Hijo en la encarnación y en la cruz (en este sentido, el teólogo suizo habla de *kénosis* en Dios como condición de posibilidad de la *kénosis* de Dios en el mundo). Debido a la distinción, a la vez que correlación, entre proceso intemporal de las hipóstasis en Dios y proceso del mundo, en el acontecimiento de la cruz la Trinidad no permanece del todo «intacta», como si oscilara por encima de dichas hipóstasis, ni siquiera se enreda en una fusión mitológico-trágica con el proceso del mundo, sino que la «historia patética del mundo» es asumida y enderezada en el «pathos de Dios», y sólo así es salvada.

245. H.U. von Balthasar, *Teodramática. IV: La Acción,* Encuentro, Madrid 1995, 63.
246. *Ibid.,* 16.
247. *Ibid.,* 62-63.

Pero si, a pesar del acontecimiento de la cruz en el drama del mundo, la voluntad finita del individuo se niega a Dios, ¿se seguirá entonces el infierno para los condenados y la derrota en su empresa de salvación, como afirma cierta teología en su «gélida indiferencia»? En este caso, para von Balthasar habría que hablar de «tragedia escatológica», más que de teodramática. El volumen conclusivo de *Teodramática* 5 afronta el tema escatológico como *acto final (Endspiel)* del drama del mundo.

El teólogo procede con cautela pero con decisión, moviéndose entre la tesis de los infernalistas y la tesis de la apocatástasis como reconciliación universal. Si en el Antiguo Testamento el juicio de Dios tiene un doble desenlace, no sucede lo mismo en el Nuevo Testamento, aun cuando éste contenga dos series de textos que no son armonizables entre sí, pero que deben ser mantenidos en tensión recíproca, concretamente una serie de textos que se refieren prevalentemente al Jesús prepascual, en los que se amenaza con la perdición eterna, y otra serie de textos universales, sobre todo en Pablo y en Juan, que permiten en cambio una esperanza universal.

La línea infernalista –que desde Agustín, y pasando por Tomás de Aquino, la teología de la Reforma y Calvino, llega hasta nuestros días en «una historia hecha de angustias y desesperación»– subordina los textos universalistas a los textos de amenaza, y afirma con certeza la existencia de los condenados al infierno. La tesis de la apocatástasis, por el contrario, subordina los textos de amenaza a los textos universalistas, y afirma con certeza la tesis de la reconciliación universal. Von Balthasar, utilizando aquí todo el trabajo de la teología de nuestro siglo, desde Barth hasta Rahner, pero también la doctrina espiritual de místicas como Thérèse de Lisieux y Adrienne von Speyr, mantiene en tensión ambas series de textos y sostiene «el deber de esperar para todos». Los infernalistas, insistiendo en la justicia divina, conocen el doble desenlace del juicio; la doctrina de la apocatástasis, que insiste en la misericordia, conoce el desenlace final de la reconciliación universal; la auténtica teología escatológica, que renun-

cia a una imposible síntesis cognoscitiva y sistemática de ambas series de afirmaciones, no separa justicia y misericordia, abriendo el paso hacia una «esperanza universal».

Esta «dilatación de la esperanza»[248], con que concluye la *Teodramática,* se funda en el «subabrazo» *(Unterfassung)* trinitario del amor de Dios manifestado en la cruz de Cristo. La teología del «subabrazo» es central en la teología de von Balthasar y de Adrienne von Speyr y tiene que ver con la «teología de los tres días». El amor de Dios «agarra» *(fassen)* el pecado del mundo «desde abajo» *(unten),* tal como se manifestó en la obediencia extrema de Cristo hasta la muerte en cruz y el descenso a los infiernos, donde padeció el abandono de Dios, merecido por el pecador, de un modo *exclusivo,* y por lo mismo *inclusivo,* asumiendo en sí el pecado y sus consecuencias en sustitución vicaria *(Stellvertretung).* De la «profundidad intensiva» del abandono de Dios experimentado por el Hijo nace la «eficacia extensiva» de su donarse: «El subabrazo de todos los pecados por medio de la infinitud del amor de Dios corrobora la idea de que el pecado, el mal, debe ser limitado y *finito,* y de que encontrará igualmente su fin en el amor que lo abraza»[249].

Sobre estos vastos horizontes de esperanza concluye la *Teodramática,* que, recorriendo de nuevo los temas centrales de la revelación cristiana, entendida como acto y como acontecimiento, y englobando motivos expresados en tratados sectoriales precedentes, como la *Teología de la historia* (1950) y *El todo en el fragmento* (1963), esboza un vigoroso fresco de teología de la historia en clave cristológica y trinitaria.

Teología de los trascendentales

La teología balthasariana se articula sobre las propiedades trascendentales del ser: lo bello, lo bueno y lo verdadero; y en cada ocasión retoma toda la temática desde las tres distintas perspectivas «trascendentales»: «pero no es posible hacer teología si no es a base de repeticiones circulares globales de un todo que lo es desde siempre. El parcelarla en tratados incomunicables entre sí significa su muerte segura»[250]. La perspectiva de *Gloria* es esa *estética* de lo *bello* que irradia de la forma de Cristo y fuerza el asentimiento de fe: desarrolla la función introductoria de la *apologética* o *teología fundamental;* la perspectiva de *Teodramática* es esa *ética* de lo *bueno* que la entrada de Dios en el teatro del mundo ofrece como gracia o amor, involucrando en la misión de Cristo, pero entrando también en dramática tensión con las libertades finitas: desempeña la función de *teología dogmática;* la perspectiva de *Teológica* es esa *lógica* de lo *verdadero* que el Padre revela en el *Logos* hecho carne, y a cuya comprensión a través de los siglos conduce el Espíritu: desempeña la función de *síntesis conclusiva* y de *reflexión metodológica* sobre todo el recorrido teórico.

248. H.U. VON BALTHASAR, *Teodramática. V: El último acto,* Encuentro, Madrid 1997, 490.
249. *Ibid.,* 280.
250. H.U. VON BALTHASAR, *Teológica I: Verdad del mundo,* Encuentro, Madrid 1997, 12.

La *Teológica* (1985-1987) se desarrolla en tres tomos, el primero de los cuales (que recoge un ensayo de 1947 que quedó sin continuación) trata de la *Verdad del mundo,* y el *segundo* y el *tercero* tratan de la *Verdad de Dios:* después del *factum* de la revelación había que remontarse a una reflexión, a la vez conclusiva y de tipo gnoseológico, «sobre el modo en que la infinita verdad de Dios y de su Logos puede ser apta para expresarse en los angostos vasos de la lógica humana, y no sólo de un modo difuso y aproximativo, sino perfectamente adecuado»[251]. Si el motivo bíblico determinante de *Gloria* es el prólogo de Juan («y hemos visto su gloria...»: Jn 1,14), y si el de *Teodramática* es expresado por el libro del *Apocalipsis,* del que von Balthasar hace una lectura teológica integral, el motivo bíblico determinante de *Teológica* es la afirmación del Cristo de Juan: «Yo soy la verdad» (Jn 14,6).

Jesús no sólo da testimonio de la verdad, sino que es la verdad: da testimonio de lo que ha experimentado y visto; pero sobre todo, y de un modo radical e irrepetible, él *es* la verdad como Palabra del Padre hecha carne en una existencia histórica concreta. Él es el intérprete *(der Ausleger)* de la verdad del Padre, pero a la vez el interpretado *(der Ausgelegte)* por el Espíritu, que introduce en el conocimiento de toda la verdad, ya sea interpretando la cruz y la resurrección del Hijo, ya sea haciendo de la interpretación del Hijo una «interpretación infinita» a través de los siglos: «De este modo, la idéntica verdad –la interpretación del Padre dada por el Hijo, que a su vez es interpretado por el Espíritu– es en definitiva una verdad trinitaria [...]»[252]. La verdad, que es Cristo como intérprete y como interpretado por el Espíritu, es a la vez «gloria» y «bondad»: es gloria, como manifestación que no tiene analogías en el mundo, de Dios en el mundo; y es bondad, como manifestación de la gracia o amor del Padre por el mundo. El texto bíblico que rige la estructura de la trilogía balthasariana es Jn 1,14: «y hemos visto su *gloria,* gloria como del unigénito del Padre (*primera* parte de la trilogía), lleno de *gracia* (*segunda* parte de la trilogía) y de *verdad* (*tercera* parte de la trilogía)». La concentración cristológica que el teólogo suizo efectúa en su reflexión remite, en última

251. *Ibid.,* 23.
252. H.U. VON BALTHASAR, *Teologik* II, Johannes Verlag, Einsiedeln 1985, 16.

instancia, a un teocentrismo trinitario, como lo reconoce el propio autor: «Y así, esta trilogía, a pesar o precisamente por causa de su cristocentrismo, podría presentarse como una trilogía estructurada trinitariamente en todas sus partes»[253].

De aquí resulta la diversidad de planteamiento de la obra de von Balthasar con respecto a la de Rahner: si la teología de Rahner es una teología antropológica, la de von Balthasar es una teología trinitaria; si la teología de Rahner es una *teología trascendental*, la de von Balthasar es una *teología de los trascendentales;* Rahner asume la trascendentalidad en el sentido moderno de la estructura apriorística de la *subjetividad* humana, mientras que von Balthasar se atiene a la concepción clásica de los trascendentales como determinaciones del ser en su *objetividad;* Rahner se hace siempre cargo en su reflexión de las dificultades del *oyente* de la palabra, mientras que von Balthasar parte de la *visión* de la forma que subyuga y envuelve. Para Rahner, la teología, en su tarea kerygmática, no puede dejar de tomar como apertura del espíritu finito al misterio de Dios los impulsos procedentes de una antropología trascendental, negando resueltamente que tal planteamiento antropológico pueda comprometer el objeto propio de la teología; para von Balthasar, en cambio, el principio propio del catolicismo, en oposición a la interioridad protestante y a toda forma de mística extra-cristiana, es el *objetivismo,* en cuanto que la revelación tiene en sí su centro y lo exhibe de por sí. En nombre de este objetivismo, en la obra de von Balthasar es constante la crítica tanto del método histórico-crítico, que efectúa una disección de la forma de la revelación, como del trascendentalismo rahneriano, que «deteriora» con su planteamiento antropológico el objeto de la revelación y «antropologiza» el cristianismo. Se trata no sólo de diferenciaciones sectoriales, sino de dos diversas perspectivas generales, donde la teología de Rahner expresa la exigencia de presentar la revelación cristiana a partir de las instancias fundamentales del hombre, mientras que la perspectiva balthasariana se atiene rigurosamente, «fenomenológicamente», a la forma propia de la revelación, a su en-sí, que irradia belleza, bondad y verdad y que obliga de por sí al asentimiento y a la acción.

253. *Ibid.*, 17.

8
Teología de la historia

Cuando, tras la derrota de Alemania en 1945, en unas ciudades semidestruidas y llenas de prófugos, las universidades alemanas reabrieron sus puertas a unos estudiantes que volvían del frente o de la prisión, en Heidelberg, en la más antigua universidad de Alemania, fue elegido rector un profesor de la facultad (evangélica) de teología, Hans von Campenhausen, el cual, con tal ocasión, pronunció un memorable discurso sobre un tema histórico preñado de significado, dadas sus connotaciones: *Agustín y la caída de Roma.* En dicho discurso, el historiador de la iglesia mostraba cómo los hechos de aquel tiempo, como el saqueo de Roma en el año 410, habían interpelado a la conciencia de Agustín, que en su *De Civitate Dei* (426) había sabido interpretar el evangelio en la lengua de su tiempo, desarrollando las líneas de una teología de la historia que, contrariamente a la ideología nacional dominante de los historiadores y filósofos paganos, insertaba la historia de Roma en el más amplio contexto de la historia universal. El ocaso del poder imperial romano había ofrecido al gran pensador cristiano ocasión para una profunda e innovadora reflexión histórica y teológica que le ha hecho ser considerado «el primer historiador universal y el primer teólogo de la historia en Occidente»[1]. Y concluía invitando a los estudiosos a inspirarse en la obra de Agustín y a medirse en el terreno de la historia universal para poder percibir también el sentido de nuestra época.

La recuperación de la historia era la nueva tarea confiada a la teología.

1. Oscar Cullmann: teología de la historia de la salvación

En la inmediata postguerra –en plena época de teología existencial (el *Manifiesto* de la desmitificación de Bultmann es de 1941, y el debate sobre la

1. H. von Campenhausen, «Augustin und der Fall von Rom», en *Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte. Aufsätze und Vorträge,* Tübingen 1960, 253-271.

desmitificación, en su fase más álgida, se produce en el decenio 1941-1952)–, el teólogo evangélico alsaciano Oscar Cullmann (1902-) publicaba el libro *Cristo y el tiempo* (1946). La intención de la obra no era estudiar la esencia del tiempo en la concepción bíblica o, más concretamente, en la concepción neotestamentaria, sino más bien «la búsqueda del elemento central del mensaje cristiano»[2]. Y la solución se formula así: Dios se revela en una historia de la salvación.

Cullmann va en busca del «elemento central» *(das Zentrale)* del cristianismo y quiere especificar su «núcleo» *(Kern)* y su «esencia» *(Wesen)*. Es el problema (y la terminología) de Harnack en *La esencia del cristianismo* (1900), pero Cullmann lo afronta tras haber recibido la lección de la teología dialéctica. En un ensayo de 1928 sobre la exégesis practicada en *La Epístola a los Romanos* (1922) de Barth, el joven Cullmann se había declarado sustancialmente favorable a la «exégesis objetiva» *(Sachexegese)* de Barth[3] (que, por lo demás, era compartida al principio también por Bultmann, si bien con ciertos *distinguo* que, a partir del *Jesús* de 1926, le llevarán hacia el programa de desmitificación, que quedará claramente enunciado en la conferencia de 1941). Si Harnack utilizaba un método histórico-filológico, Cullmann se adentrará en todo el *corpus* neotestamentario utilizando un método histórico-teológico, desde el presupuesto de que el Nuevo Testamento es un texto religioso que nació en una comunidad de fe y que contiene, por tanto, el mensaje del cristianismo primitivo. De ahí el subtítulo del tratado de Cullmann: *La concepción del tiempo y de la historia en el cristianismo primitivo*.

Aunque la palabra «historia» es ajena al léxico del Nuevo Testamento, éste, sin embargo, pone los hechos salvíficos en un contexto temporal, y es precisamente este nexo el que es objeto de investigación en *Cristo y el tiempo*. Los hechos salvíficos son *kairói*, tiempos propicios escogidos por Dios para su acción a favor del hombre, y su trama constituye una línea temporal ascendente *(aufsteigende Linie)* que discurre y asciende desde la creación hasta la parusía, dando lugar a una historia de la salvación *(Heilsgeschichte)*. Si la concepción griega del tiempo es cíclica, y por tanto repetitiva, y la salvación sólo puede significar liberación de «la mordedura de este eterno círculo»[4], la Biblia, en cambio, exhibe una «concepción rectilínea del tiempo y de la historia»[5].

2. O. CULLMANN, *Cristo y el tiempo*, Estela, Barcelona 1968, 5.
3. O. CULLMANN, «Les problèmes posés par la méthode exégétique de l'école de K. Barth»: *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse* 8 (1928) 70-83.
4. O. CULLMANN, *Cristo y el tiempo*, 40.
5. *Ibid.*, 41.

Más tarde, Cullmann aportará una variante a la imagen de la línea, para dejar espacio más directamente a la experiencia del pecado: «si hoy sigo hablando de la *línea*, indicando la dirección general en que se mueve la historia, debo subrayar ahora que no se trata de una línea recta, sino de una *línea ondulada*, en la que pueden presentarse grandes desviaciones»[6]. Pero la concepción neotestamentaria se diferencia también del judaísmo, para el cual la línea del tiempo no tiene un centro, mientras que Cristo representa el centro *(Mitte)* de la línea ascendente del tiempo: él es el *kairós* en que se cumple el tiempo anterior y se decide todo el tiempo futuro. La cultura griega no conoce la espera; el judaísmo vive sólo de la espera; el cristianismo primitivo, tal como se expresa en el Nuevo Testamento, conoce la tensión *(Spannung)* entre un «ya» y un «todavía no», entre un «ya cumplido» *(schon erfüllt)*, y un «todavía no del todo cumplido» *(noch nicht vollendet)*.

Esta tensión es presentada por Cullmann con una célebre comparación (que tenía su actualidad cuando el libro fue escrito: en plena guerra, concretamente en los años 1944-1945, como recuerda el autor en el *Prólogo* a la tercera edición de 1962)[7] entre batalla decisiva y *Victory Day*: «El centro se ha alcanzado, pero el fin aún está por venir. Así, para servirnos de un ejemplo, la batalla decisiva de una guerra puede tener lugar en una fase relativamente temprana de ésta y, sin embargo, las hostilidades pueden prolongarse todavía largo tiempo. Aunque el alcance decisivo de esa batalla no sea quizá reconocido por todos, no obstante significa ya la victoria. Pero la guerra ha de proseguirse por un tiempo indeterminado hasta el *Victory Day*»[8]. Según esta comparación, «el decisivo acontecimiento de Cristo», tal como se realizó en la cruz y en la resurrección, representa la batalla decisiva ya ganada, aunque el *Victory Day* haya quedado diferido hasta la parusía. La espera cristiana de los acontecimientos futuros encuentra así «garantía» en los acontecimientos cristológicos del pasado. La línea del tiempo pertenece, pues, a Cristo: «Él es antes del principio, ha sido crucificado ayer, reina hoy, invisible, y retornará al fin de los siglos. Todas estas imágenes no forman más que una: la de Cristo ejerciendo sucesivamente en el tiempo sus funciones histórico-salvíficas»[9]. Por eso «la línea de la salvación es la línea de Cristo»[10].

Lo que caracteriza a todos los *kairói*, cuyo conjunto constituye la historia de la salvación, pero en particular al *kairós* que constituye su

6. O. CULLMANN, *La Historia de la Salvación*, Edicions 62, Barcelona 1967, 12.
7. O. CULLMANN, *Cristo y el tiempo*, xxi-xxii.
8. *Ibid.*, 69-70.
9. *Ibid.*, 93.
10. *Ibid.*, 97.

centro, es el carácter de *ephápax* (según la terminología de la Carta a los Hebreos), es decir, de unicidad, de donde se sigue el de decisividad. El acontecimiento que se cumplió en la cruz y en la resurrección de Cristo se cumplió «de una vez por todas» *(ephápax)* y, en su unicidad, es decisivo para todas las veces, es decir, para toda la línea de la historia de la salvación, de la que es el centro. El pasado de la historia de la salvación se convierte en preparación para el acontecimiento central de Cristo; el futuro será el pleno cumplimiento de lo que ya se ha cumplido; el presente remite al pasado y al futuro, según la dialéctica del «ya» y del «todavía no», de la batalla decisiva y del *Victory Day.* De donde se sigue que «la escatología no es eliminada, sino destronada, tanto desde el punto de vista de la cronología como del contenido»[11]. Es decir, la línea del tiempo asciende hacia el futuro del cumplimiento final, pero tiene un centro situado en el pasado; por otra parte, el desenlace futuro queda ya decidido en los acontecimientos del pasado. El presente de la historia de la salvación es el tiempo de la iglesia como tiempo de la misión, que debe ser situado en la «línea ascendente» de la historia de la salvación, según la dialéctica del «ya» y del «todavía no».

Cullmann esboza también la relación entre la línea de la historia de la salvación y la línea de lo que él llama «historia mundial» *(Weltgeschichte)* o «historia general» *(allgemeine Geschichte)* o «totalidad de la historia» *(Gesamtgeschichte)* o «historia profana» *(profane Geschichte).* La historia de la salvación es, en relación a la historia del mundo, una franja «tenue» y «sutil», pero obedece a la paradoja de la «concentración extrema» y del «universalismo más abierto», en cuanto que, a pesar de su escasa entidad física, interpreta y salva la historia del mundo. La historia del mundo se desarrolla «fuera» de la historia de la salvación, pero a la vez está destinada a ser progresivamente «influida» por la historia de la salvación e «insertada» en ella. La historia del mundo, por un lado, sirve de «trasfondo» a la historia de la salvación, pero, por otro, se sitúa «en el horizonte» de la historia de la salvación, en cuanto que Cristo, como señor del tiempo, es el centro de toda la realidad temporal y posee la capacidad de irradiar sobre la totalidad de la historia.

Volviendo más tarde sobre el tema de la relación entre las dos historias, Cullmann tiene buen cuidado de precisar, para evitar equívocos, que la historia de la salvación, aun siendo una línea sutilísima, atraviesa la historia universal, desde la creación hasta la parusía: «Por tanto, la historia de la salvación no es una historia *junto a* la historia (una idea que me ha sido imputada), sino que se desarrolla *en* la historia y forma parte de ella»[12]. Pero, hecha esta importante afirmación, Cullmann insiste, sin embargo, en la diferencia radical *(radikale Andersartigkeit)* entre ambas historias: «Subsiste, no obstante, una diferencia radical entre historia de la salvación e historia, porque no nos encontramos frente a una serie ininterrumpida de acontecimientos: de hecho, según la fe neotestamentaria, Dios escoge únicamente ciertos acontecimientos particulares que están ligados entre sí por un nexo soteriológico en progresivo desarrollo, y revela tal nexo soteriológico a los profetas y a los apóstoles con un acto que es en sí mismo parte de la historia de la salvación. El nexo teológico concreto entre historia de la salvación e historia radica en que la historia de la salvación, por su íntima esencia, descansa ciertamente sobre el principio de la elección, de la reducción a línea sutilísima; pero precisamente esta elección y esta reducción se producen para la redención de toda la humanidad, y por eso, en último análisis, llevan a toda la historia a insertarse en esta línea; en otras palabras, a insertar la historia profana en la historia de la salvación»[13].

La fe, por tanto, no sólo es llamada a la decisión, sino que inserta en una «economía»; la justificación es aplicación y participación en el valor salvífico del acontecimiento redentor del pasado, que ha de vivirse en la tensión entre el presente del don del Espíritu y el cumplimiento en la resurrección final (la inmortalidad del alma es concepto griego, no bíblico; en el período intermedio, entre muerte y resurrección final general, los justos están con Dios, en un estado en el que aún subsiste la tensión entre el presente y el futuro).

Con esta perspectiva, el teólogo alsaciano retomaba el planteamiento patrístico de Ireneo, pero recogía también los temas de la «teología del pacto» *(Foederaltheologie)* del teólogo reformado alemán Johannes Coccejus (siglo XVII), que en sus escritos dogmáticos, y siguiendo el principio de la «armonía de la Escritura», utilizaba sistemáticamente el concepto bíblico fundamental del desarrollo histórico-salvífico de la alianza *(Bund)* y se conectaba directamente con la «teología de la historia de la salvación» *(heilsgeschichtliche Theologie)* del siglo XIX (sobre todo con el teólogo de Tübingen, Johannes Tobias Beck, así como con el principal representante de la Escuela de Erlangen, Johannes Christian Konrad von Hofmann, autor de *Profecía y cumplimiento,* 1841-1844), la cual, en sintonía con un siglo que pensaba históricamente, utilizaba las categorías histórico-salvíficas como más aptas para la teología que el formalismo de la conceptualidad escolástica y el sobrenaturalismo de la teología tradicional. Pero en la obra de Cullmann estas indicaciones se

11. *Ibid.,* 121.

12. O. CULLMANN, *La Historia de la Salvación,* 172.
13. *Ibid.,* 185-186.

desarrollan en una lograda síntesis que ha estado en el centro del debate, tanto protestante como católico, sobre la teología de la historia en los años cuarenta y cincuenta.

El libro de Cullmann ha tenido una secuela, tanto en su interesante *Prólogo* a la tercera edición (1962) de *Cristo y el tiempo* (donde el teólogo alsaciano sitúa su proyecto teológico en el contexto de las diversas interpretaciones de la relación entre historia y escatología) como, sobre todo, en *La salvación como historia* (1965)[14], que representa el necesario desarrollo, casi veinte años después, de *Cristo y el tiempo* (1946): si *Cristo y el tiempo* esbozaba el «esquema» de la historia de la salvación, *La salvación como historia* desarrolla sistemáticamente el «contenido»; pero la nueva obra, si bien expresa un estadio más maduro de reflexión, no presenta la novedad de perspectiva ni posee la incisividad expresiva de *Cristo y el tiempo,* que sigue siendo uno de los libros más bellos de la producción teológica del siglo xx.

La «teología de la historia de la salvación», desarrollada por Cullmann, se diferencia, *a)* tanto de Kierkegaard, que con su teoría de la fe como contemporaneidad con Cristo hace dar un salto hacia atrás, al *pasado; b)* como de la escatología consecuente de Schweitzer, para quien Jesús y el cristianismo de los orígenes vivían en la espera de la parusía, proyectados únicamente hacia el *futuro; c)* como de la escatología realizada de Dodd, para quien Jesús realiza con su resurrección, y por tanto en el *presente* salvífico, el advenimiento del reino; *d)* como de la teología existencial de Bultmann, que reduce la «historia de la salvación» *(Heilsgeschichte)* a «acontecimiento de salvación» *(Heilsgeschehen)* En todas estas posiciones se pierde la tensión entre el «ya» y el «todavía no», que para Cullmann sigue siendo el elemento neotestamentario específico.

La concepción de la historia de la salvación, con su tensión característica, se encuentra ya *in nuce* en la predicación de Jesús y es tematizada en los escritos de Lucas, pero no como desviación protocatólica (como afirma el exegeta bultmanniano Hans Conzelmann en su estudio sobre Lucas que lleva el emblemático título de *El centro del tiempo,* 1954), sino como desarrollo y como reflexión teológica consciente sobre esta idea. En Pablo se acentúa vigorosamente la *adhesión de la decisión,* pero no en el sentido de la interpretación existencial, sino como línea subordinada a un planteamiento histórico-salvífico. También en el evangelio de Juan (y especialmente en él, según Cullmann), que es la

14. O. CULLMANN, *Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament,* JCB Mohr, Tübingen 1965, traducido al español con el título *La Historia de la Salvación.*

pieza decisiva de la interpretación existencial, por cuanto que acentúa fuertemente la necesidad de la decisión, ésta se inserta en un marco histórico-salvífico.

La confrontación es especialmente intensa sobre todo con Bultmann y la teología existencial. Si para Cullmann Cristo es el centro *(Mitte)* de la historia, para Bultmann Cristo es el fin *(Ende)* de la historia. Fue el teólogo bultmanniano Ernst Fuchs, en su ensayo *Cristo, el fin de la historia* (1949), quien formuló la contraposición entre la postura existencial y la postura histórico-salvífica: «La tesis "Cristo es el *fin* de la historia" es la antítesis de la afirmación de Cullmann, según la cual Cristo es el *centro* de la historia»[15]. Para Bultmann, el *kerygma* neotestamentario anuncia el fin del viejo eón y el advenimiento de un «tiempo nuevo» *(neue Zeit),* del tiempo escatológico, interpretado como el tiempo de la decisión; para Cullmann, el Nuevo Testamento, al señalar el acontecimiento de Cristo como acontecimiento central en la línea del tiempo, introduce una «nueva división del tiempo» *(neue Zeitverteilung)* que hay que interpretar según la dialéctica del «ya» y del «todavía no».

Bultmann desmitifica el marco temporal del Nuevo Testamento; Cullmann, aun reconociendo la validez de la desmitificación, sobre todo en referencia a los acontecimientos de los orígenes y del fin, sostiene que la sucesión histórico-temporal del acontecimiento salvífico no es desmitificable, sino que, por el contrario, pertenece al elemento central del Nuevo Testamento: Dios se revela en una historia de la salvación.

Para Bultmann, lo que es decisivo no es la historia, sino el *kerygma;* no los hechos en su objetividad, sino la llamada a la decisión. Cristo no da un sentido a la historia, sino que da sentido a mi vida, a mi historia interior *(Geschichtlichkeit),* en una historia sin sentido. La salvación está en la puntual decisión existentiva de la fe: salvación como decisión. Para Cullmann, esto significa transformar el *ephápax,* el *einmal für allemal,* el «de una vez por todas», en un *allemal für jetzt,* en el constante «cada vez» de la decisión de la fe[16]. La salvación no es un aconte-

15. E. FUCHS, «Christus das Ende der Geschichte», en *Zur Frage nach dem historischen Jesus* (Gesammelte Aufsätze II), JCB Mohr, Tübingen 1960, 82.

16. Es verdaderammente mordaz la crítica al carácter decisionístico de la teología existencial que se encierra en estas palabras: «No tengo la menor intención de reprochar a Bultmann y a sus discípulos la "decisión" tomada por su maestro filosófico Heidegger en 1933, cuando, en su famoso manifiesto en el "Freiburger Studentenzeitung" (3 de noviembre de 1933), escribía: "...El Führer, y sólo él, es la realidad y la ley actual y futura de Alemania; procurad ser cada vez más conscientes de esto: de aquí en adelante, cualquier cosa exige *decisión,* y cualquier acción responsabilidad. Heil Hitler". Esta actitud, sin embargo, muestra adónde *puede* conducir ese esquema conceptual –que, según la escuela bultmanniana, hay que aplicar al Nuevo Testamento– cuando la decisión que debe tomarse se desprende de toda vinculación.

cimiento salvífico puntual, sino que el acontecimiento salvífico se inserta en una historia, de la que representa la interpretación más profunda y el sentido último: salvación como historia.

2. El debate católico sobre la teología de la historia

La teología de la historia de la salvación, desarrollada por Cullmann, ha encontrado amplio eco en el ámbito de la teología católica, donde sobre todo los tratados neoescolásticos habían perdido prácticamente de vista la dimensión histórica.

En el artículo «programático» –como entonces fue considerado por los adversarios de la «nouvelle théologie»– *Las orientaciones presentes del pensamiento religioso,* de Jean Daniélou, publicado inmediatamente después de la guerra, en 1946, en la revista *Études,* se reprochaba al pensamiento escolástico la ausencia del sentido de la historia, que, sin embargo, poseía aún el pensamiento patrístico y que constituía uno de los principales temas del pensamiento moderno con los que debía confrontarse la teología: «El esfuerzo filosófico contemporáneo, desde Hegel hasta Marx y Bergson, ha situado ésta [la historia] en el centro del pensamiento moderno. Ahora bien, la noción de historia es ajena al tomismo»[17]. El joven teólogo e historiador del cristianismo retoma el tema en el artículo *Cristianismo e historia* (1947), en el que sustancialmente hace suya la línea teórica del «hermoso libro» de Cullmann, *Cristo y el tiempo,* prescindiendo únicamente de «ciertas tesis [que] siguen estando marcadas por el protestantismo de su autor»[18]. Al describir la relación entre historia sagrada *(histoire sainte)* e historia profana, entre iglesia y progreso, Daniélou introduce su propia terminología –a la que renunciará en el ensayo de 1953–, afirmando que para el cristiano el mundo de la ciudad temporal es esencialmente «anacrónico», en cuanto que ha quedado superado por el mundo de la iglesia; y que el mundo de la Iglesia aparece, a su vez, en relación al mundo de la ciudad temporal, como «catacrónico», en cuanto anticipación del mundo por venir.

Entonces puede ser realmente una decisión por cualquier cosa o persona, y no resulta tan absurdo lo que dijo en broma aquel estudiante de Heidegger: "Estoy decidido, pero no sé a qué". Ciertamente, Bultmann sólo pretende aplicar el esquema conceptual de Heidegger, aunque, a diferencia de éste, para él se trata de una decisión *por Cristo;* sin embargo, también ésta, en relación con el programa de desmitologización, es tan vagamente definida que el "estar siempre en estado de decisión" acusa la falta de aquella norma que para el cristianismo primitivo es inseparable del significado histórico-soteriológico que aquél atribuye al presente en que vive» (O. CULLMANN, *La Historia de la Salvación,* 191).

17. J. DANIÉLOU, «Les orientations présentes de la pensée religieuse»: *Études* 249 (1946) 10.
18. J. DANIÉLOU, «Christianisme et histoire»: *Études* 254 (1947) 166-184. Aquí: 167.

Las reflexiones del teólogo parisino sobre la historia encontrarán amplio desarrollo en el *Ensayo sobre el misterio de la historia,* de 1953 (cf. capítulo 7, 4.3), que expresa una sustancial convergencia con la línea teórica expresada por Cullmann en *Cristo y el tiempo.* Daniélou prefiere hablar de «historia sagrada» *(histoire sainte)* mejor que de «historia de la salvación», y la presenta como «historia total», en la que va a confluir la historia profana, que encuentra en ella significado y justificación. Además, esboza la relación entre presente histórico y cumplimiento escatológico en términos de «escatología iniciada», en cuanto que el fin de la historia se ha iniciado en el acontecimiento de Cristo y en la acción sacramental de la iglesia, y distingue su posición de la de Cullmann, que Daniélou califica de «escatología anticipada», en cuanto que, si bien mantiene la tensión entre el «ya» y el «todavía no», adolecería de prestar poca atención al tiempo de la iglesia y a su acción sacramental. Es ésta, en general, la recriminación más relevante que la teología católica ha dirigido a la teología de la salvación tal como es interpretada por Cullmann: la teología católica acusa a Cullmann de reducir el «ya» del tiempo de la iglesia, mientras que Cullmann, por su parte, acusa a la teología católica de reducir la «tensión» hacia el «todavía no» mediante una magnificación del «ya», que resulta consecuente con el modo católico de vivir la experiencia de la iglesia.

Uno de los temas en que se centraba el debate católico de la postguerra, en concomitancia con el planteamiento del problema del apostolado de los laicos y ante el reto de los proyectos seculares de construcción de la sociedad, era el de la relación entre progreso humano y reino de Dios: ¿discontinuidad o continuidad? El jesuita de Lovaina Léopold Malevez, en un artículo informativo de 1949 que llevaba el emblemático título *Dos teologías católicas de la historia,* distinguía dos modos diversos y contrapuestos de resolver el problema, denominando «teología escatológica» a la teología de la historia que afirmaba la discontinuidad entre progreso humano y reino de Dios, y «teología de encarnación» a la teología de la historia que afirmaba una continuidad, en cuanto que veía en los valores terrenos, fruto del esfuerzo humano, una preparación y anticipación del reino. La distinción era inapropiada, por cuanto que toda teología cristiana debe ser a la vez teología de encarnación y teología escatológica. De esta distinción, que ya circulaba en los ambientes teológicos y que el artículo de Malevez contribuyó a divulgar, se derivaron

después los neologismos «escatologismo» y «encarnacionismo», para caracterizar ambas posturas teológicas.

En esta perspectiva, la solución de Daniélou, tanto en el artículo frecuentemente citado *Cristianismo e historia*, de 1947, como en la síntesis del *Ensayo sobre el misterio de la historia*, de 1953, era considerada «escatologista», en cuanto que la verdadera historia es la historia sagrada, constituida por las intervenciones divinas en la historia y por las acciones sacramentales de la iglesia (además de por las respuestas espirituales a estas acciones); el verdadero progreso no es tanto el progreso de las civilizaciones cuanto el desarrollo de la iglesia que va perfeccionándose en la caridad, mientras que el progreso humano, científico y social sigue siendo esencialmente ambiguo.

El teólogo oratoriano Louis Bouyer, en su artículo *Cristianismo y escatología*, de 1948, se sitúa decididamente del lado de quienes propugnan un escatologismo extremo. Se trata de una requisitoria frente a los cristianos modernos que intentan una conciliación entre el Espíritu de Cristo y el espíritu del mundo. El celo que les mueve a «convertir el mundo» degenera en la postura contraria de «convertirse al mundo». Los textos bíblicos más utilizados por Bouyer son el Apocalipsis y la parábola del trigo y la cizaña, que ven la historia del mundo no en términos de conciliación, sino de contraposición: «Para decirlo en una palabra: a nuestros espíritus modernos, fascinados por el monismo, el Nuevo Testamento les ofrece, en su visión de la historia futura, una insuperable dualidad. Nosotros parecemos hoy prisioneros de una llamada teología de la encarnación, según la cual la divinidad entraría en el mundo como un cuchillo al rojo en la mantequilla. El Nuevo Testamento no conoce tal encarnación. [...] La encarnación, tal como la concibe el evangelio, no es la apoteosis del mundo, sino, por el contrario, el principio de su irremediable ruptura»[19]. Según Bouyer, pues, la tesis encarnacionista ve la encarnación como la introducción de un cuchillo al rojo en una masa de mantequilla, a la que disuelve y con la que se funde; en otras palabras, la historia sagrada acabaría englobando en sí la historia profana. Pero para el Nuevo Testamento la encarnación es la cruz, y a partir de la cruz se va esbozando una progresiva separación y una intensificación del conflicto entre la realidad cristiana y el mundo. El cristianismo como historia es historia como conflicto; la relación entre historia sagrada e historia profana es una relación de oposición; lo que aguarda a la misión no es la «conversión del mundo», sino el «odio del mundo»; según una imagen entonces

19. L. Bouyer, «Christianisme et eschatologie»: *La Vie Intellectuelle* 16 (1948) 6-38. Aquí: 15.

frecuentemente evocada y debatida, «la eternidad no es en absoluto un fruto cuya flor sería el tiempo presente»[20]; no se da continuidad alguna entre reino y esfuerzo humano: «[...] no somos nosotros con nuestros esfuerzos, aun sostenidos por la gracia, quienes cambiaremos el mundo desde dentro para hacer de él el reino»[21]; al contrario: «[...] la nueva creación es la muerte de la antigua»[22].

Trascendencia y dualismo son los dos principios del escatologismo de Bouyer: una trascendencia entendida como contraposición que necesariamente genera un dualismo conflictivo entre realidad cristiana y realidad mundana. En las páginas finales de su intervención, el autor descubre el blanco al que apunta, aludiendo explícitamente al optimismo encarnacionista de quien habla del «Espíritu de la tierra» que está en construcción y de un mundo en evolución que asciende hacia el «Punto Omega». Es evidente la referencia a Teilhard de Chardin, que precisamente en aquellos años se encontraba en París, después de sus veinte años de exilio en China, y que era conocido por sus artículos científicos y sus frecuentes conferencias, así como por algunos escritos que circulaban multicopiados, dada la prohibición eclesiástica de su publicación, y en los que elaboraba y exponía su visión religiosa. El artículo de Bouyer, pues, no sólo adolece de una base bíblica muy reducida, que muestra su preferencia casi exclusiva por los textos apocalípticos del Nuevo Testamento, sino también de un escaso conocimiento de una obra que sólo se publicará póstumamente a partir de 1955, y que encontrará en de Lubac y Daniélou a dos atentos lectores e intérpretes.

Más numeroso era el grupo de los teólogos católicos partidarios del encarnacionismo, entre los cuales merece ser especialmente mencionado Gustave Thils (1909-), que nada más acabar la guerra elaboró una *Teología de las realidades terrenas* que desarrolló en dos libros que forman una unidad: *Preludios* (1946) y *Teología de la historia* (1949). Con el instinto de quien percibe los temas que están en el aire y con una inusitada prontitud para proponer una primera sistematización que diera una orientación a la acción, el teólogo belga afrontaba el tema de la relación entre evangelio y mundo, que él consideraba que ya estaba maduro, tanto desde el punto de vista cultural como desde el punto de vista teológico. En un tiempo en el que «muchos hombres leen con gusto a Gide y se interesan ávidamente por el marxismo»[23], no se puede propo-

20. *Ibid.*, 31.
21. *Ibid.*, 33.
22. *Ibid.*, 36.
23. G. Thils, *Teología de las realidades terrenas. I: Preludios*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1948, 10.

ner un cristianismo exclusivamente «teocéntrico» y desinteresado del mundo. Y en verdad el tema se había presentado ya en más de una ocasión en el pensamiento católico de aquellos años: Maritain, en *Humanismo integral* (1936), había hablado de una «realización socio-temporal del evangelio»; el jesuita Léopold Malevez había escrito un ensayo sobre *La filosofía cristiana del progreso* (1937); y había suscitado un gran interés el articulo del teólogo de la Acción Católica francesa Yves de Montcheuil sobre *Vida cristiana y acción temporal* (1943). Thils reúne los hilos dispersos de estas diversas reflexiones en un esbozo de «teología de las realidades terrenas».

Ante todo, una teología de las realidades terrenas está perfectamente *justificada*, por cuanto que las realidades terrenas pertenecen al objeto *material* y *formal* de la teología. La teología, en efecto, tiene por objeto *material* a Dios y a las criaturas, en cuanto que hacen referencia a Dios; además, la revelación habla de las realidades terrenas tanto directa como indirectamente, y por eso pertenecen al objeto *formal* de la teología: se puede hablar de las realidades terrenas desde el punto de vista de la revelación. Aunque los textos no son demasiado numerosos, y el discurso teológico deberá moverse preferentemente en el ámbito del «revelado implícito» y del «revelado virtual» (distinciones en las que por entonces insistía una y otra vez la teología escolástica), se trata siempre, sin embargo, de un «fragmento de revelación» que hay que retomar y reconstruir. Cuando la teología clásica hablaba de realidades creadas, dada su mentalidad fixista, se refería preferentemente al mundo de la naturaleza, y no tanto a las realidades culturales. Pero Thils se pregunta: «¿Por qué se denomina tan fácilmente "criaturas" a los lirios del campo o a los cedros del Líbano, y no a un aparato de radio o a un piano de cola?»[24]. Ésta es precisamente la operación que hay que hacer: reflexionar teológicamente sobre las realidades terrenas entendidas en sentido cultural, realzar los «valores terrenos» que dichas realidades expresan y discernir la acción del Espíritu Santo, que actúa en la creación, en el proceso de «espiritualización» de las sociedades, de las culturas y civilizaciones, de la técnica, de las artes, del trabajo... Éstos son los cinco ámbitos que constituyen otros tantos capítulos del esbozo presentado por Thils.

El *fundamento teológico* de una teología de las realidades terrenas es el universalismo de la revelación bíblica, que se expresa como universalidad de la creación y como universalidad de la redención: todas las cosas han sido creadas por Dios, y todas deben retornar a Dios. El horizonte bíblico es un horizonte cosmológico y colectivo que el realismo

24. *Ibid.*, 141.

de la síntesis tomista conservaba e interpretaba todavía con categorías especulativas, y que la teología posterior fue restringiendo progresivamente. Pero «carecer de una "teología de los valores terrenos" es una grave laguna»[25]. Las realidades terrenas que Thils toma en consideración son realidades históricas, concretamente las sociedades humanas, la cultura y la civilización, la técnica, el arte, el trabajo. El autor muestra en otros tantos capítulos: *a)* cómo estas realidades tienen como finalidad providencial la de glorificar a Dios y estar al servicio del hombre; *b)* y, además, cómo colaboran con el Espíritu en su obra de santificación y transfiguración de la realidad creada para preparar la nueva creación. El Espíritu no actúa tan sólo en el corazón de los fieles, sino en el mundo, y todo reflejo de racionalidad, espiritualidad y humanidad inserto en el proceso histórico y cultural es prefiguración de los «cielos nuevos» y de la «tierra nueva».

Sobre la base de este análisis propedéutico, que ha examinado las realidades y los valores terrenos en clave cristiana, Thils pasa, en el segundo volumen de *Teología de las realidades terrenas*, a una visión global, desarrollando las líneas de una *Teología de la historia* (1949). La teología de la historia se presenta, pues, como conclusión de una teología de las realidades terrenas: no se pregunta por el sentido de cada una de las realidades históricas, sino que plantea el problema general: «¿cuál es el *sentido* de la historia para el cristianismo?»[26].

Thils responde a la pregunta identificando en la antítesis *Pnêuma-sarx*, Espíritu-carne, la ley de la historia temporal y del orden cristiano. Vivimos en los tiempos escatológicos, y lo que caracteriza a estos tiempos es el don del Espíritu. Pero los frutos del Espíritu no pueden restringirse a la esfera espiritual de las almas, sino que deben ser cultivados también en la dimensión terrena, social y cultural. Si para los escatologistas el reino sólo crece en el ámbito *cultual*, allí donde se celebran los sacramentos de la Iglesia que santifican a las almas (ésta es la posición de Daniélou, no sólo en el artículo de 1947, *Cristianismo e historia*, citado por Thils, sino también en su posterior *Ensayo sobre el misterio de la historia*, de 1953), para los encarnacionistas, representados por Thils, la acción del Espíritu no se restringe al ámbito cultual, sino que se desarrolla también en el ámbito *cultural* y *social*. La acción del Espíritu tiene repercusiones históricas, culturales y sociales. El Espíritu actúa en la realidad y en las realidades de este mundo, e inscribe en ellas valores de perfección, de justicia, de hu-

25. *Ibid.*, 109.
26. G. THILS, *Théologie des réalités terrestres. II: Théologie de l'histoire*, Desclée De Brouwer, Bruges 1949, 36.

manidad y de paz, que pre-figuran la Jerusalén celeste. El universalismo de la economía cristiana no tolera la distinción entre valores cristianos y valores humanos, sino sólo entre valores sagrados y valores profanos; pero también los valores profanos pueden ser asumidos y transformados por el Espíritu y convertirse en valores cristianos. El cristianismo es escatológico, pero no escatologista, por lo que no comporta una visión pesimista de los valores terrenos.

Los tiempos escatológicos se desarrollan en dos fases: la fase presente de la *inchoatio,* que corresponde al *ya* cullmanniano, y la fase final de la *consummatio,* que corresponde al *todavía no* del propio Cullmann; y las dos fases se relacionan entre sí, en la terminología de la teología de la historia de Thils, como un «preludio» con la «sinfonía completa». Entre ambas fases rige una relación de continuidad, que hay que interpretar según la ley del Espíritu: el Espíritu es el don de Dios de los tiempos escatológicos; la carne es todo cuanto se resiste a la acción creciente del Espíritu. La ley del Espíritu se convierte así en la ley de la historia temporal y desarrolla una triple función: *a)* de *criterio* valorativo de la historia: las realidades terrenas valen tanto más cuanto mejor consiguen expresar los valores del Espíritu; *b)* de *norma* para la acción humana, que debe comprometerse en el plano temporal con la afirmación de los valores del Espíritu; *c)* de *alcance profético:* la empresa transformadora del Espíritu se proyecta hacia la nueva creación.

Según Thils, existen tres tipos de cristianos: el «cristiano liberal», el «cristiano de encarnación» y el «cristiano de trascendencia». El cristiano liberal se adapta al mundo; el cristiano de encarnación asume el mundo para transformarlo; el cristiano de trascendencia niega el mundo. El cristiano de encarnación se siente movido por un «espíritu de conquista», está animado por una «espiritualidad de la acción» y tiene una visión optimista del mundo, a pesar de que su optimismo no es el optimismo naturalista. El cristiano de trascendencia, en cambio, propone un apostolado de «testimonio» y de «presencia», está animado por una «espiritualidad contemplativa» y nutre un «pesimismo sobrenaturalístico» frente al mundo, que para Thils convergía con el pesimismo protestante, con el pesimismo existencialista, expresado en la novela filosófica *La náusea* (1938) de Sartre, y con el pesimismo de la generación que asistió a la destrucción y las ruinas de la guerra. A la pregunta expresada en el título de su librito de 1950, *¿Trascendencia o encarnación?,* el teólogo de Lovaina respondía: trascendencia *y* encarnación; pero era evidente que es el cristianismo de encarnación el que efectúa la síntesis, mientras que el cristianismo de trascendencia corre el peligro de la evasión, del misticismo y del pesimismo.

En esta línea encarnacionista se situaba decididamente también Léopold Malevez, que, en el ya citado artículo informativo *Dos teologías católicas de la historia* (1949), caracterizaba del siguiente modo la postura de la teología de encarnación, haciendo referencia al ejemplo recurrente de la flor y del fruto: «la eternidad es un fruto cuyo tiempo presente sería la flor; sin el don del verano radiante que desciende del cielo no hay maduración en otoño, pero ello no impide que el fruto maduro cuaje y se elabore en la floración de la primavera»[27]. Y en un artículo histórico-teórico, *La visión cristiana de la historia* (1949), ponía de manifiesto la paradoja cristiana, según la cual el reino viene de arriba y crece desde abajo: crece porque viene; su descender verticalmente hace que crezca y se expanda como una planta. El escatologismo es unilateral; el encarnacionismo mantiene unidos los dos extremos de la paradoja. Malevez precisa su postura no sólo frente al escatologismo, sino también frente a Yves Congar, cuya solución representaba una débil mediación entre escatologismo y encarnacionismo. Por otra parte, en el artículo *Para una teología del laicado* (1948), que anticipaba el tema de una de sus principales obras, *Puntos básicos para una teología del laicado* (1953), el eclesiólogo de Le Saulchoir sostenía que entre esfuerzo humano por el progreso y reino de Dios existe ciertamente una *relación,* pero no se da continuidad; y empleaba la imagen de los intentos de resolver un problema cuya solución se escapa siempre, pero que se obtendrá por otro camino: «El esfuerzo humano, aun siendo natural y temporal, trata de resolver cuestiones de las que el reino será *la* solución»[28]. Pero para Malevez esta comparación, precisamente, va en la dirección del encarnacionismo, que afirma a un tiempo la trascendencia del reino y su crecimiento en la historia.

Bouyer y Daniélou, por una parte, y Thils y Malevez, por otra, eran los más conocidos y citados representantes de ambas posturas –escatologismo y encarnacionismo– en la teología católica de lengua francesa de la postguerra. Ambas posturas remitían a sendas revistas: la postura escatologista, a *Dieu Vivant,* que se publicó entre 1945 y 1955 y en la que colaboraban habitualmente Gabriel Marcel, Bouyer y Daniélou; y la postura encarnacionista, a *Esprit,* la revista cultural fundada por Mounier en 1932 y en la que colaboraban preferentemente laicos católicos, pero cuyas posturas influían también en el debate teológico.

Sin embargo, el panorama teológico era más complejo, y no todas las aportaciones de teología de la historia tenían cabida, sin más, en estas dos posturas.

27. L. MALEVEZ, «Deux théologies catholiques de l'histoire»: *Bijdragen* 10 (1949) 232.
28. Y. CONGAR, «Pour une Théologie du laïcat»: *Études* 256 (1948) 213.

Hans Urs von Balthasar elaboraba una *Teología de la historia* (1950) cuyo problema central consistía en mostrar cómo Cristo, a pesar de su singularidad histórica, es la *norma* de la historia. Y la solución se encontraba en la constitución ontológica de Cristo como Hombre-Dios, como *Logos* encarnado. Si la idea hegeliana es abstracta, Cristo, en cambio, es el «universal concreto y personal»: el *Logos* en el tiempo, el cumplimiento de la historia pasada, la anticipación del sentido final de la historia. El tema será retomado en *El todo en el fragmento* (1963), donde se muestra cómo la salvación es en la historia sólo porque Dios, mediante la encarnación, se hizo fragmento en la historia. «El todo en el fragmento, sólo porque el todo como fragmento»[29]. El todo *como* fragmento es la encarnación, y ésta es la condición del todo *en* el fragmento, es decir, del sentido de la historia y de la salvación en la historia. Aquí la confrontación es con Hegel, entre filosofía idealista de la historia y teología de la historia. Es una línea teórica que será ampliamente desarrollada en los volúmenes de la *Teodramática* (1973-1983), donde el teólogo suizo desarrolla una teología cristológica de la historia.

El ex-rector de Le Saulchoir, Marie-Dominique Chenu, inspirándose en Maritain, Mounier y Teilhard de Chardin, llamaba por aquellos años –en *Por una teología del trabajo* (1955), cuya primera redacción se remonta a un curso impartido en la Semana Social de París, nada más acabar la guerra, en 1947– a una confrontación de la teología con los problemas de la economía y con la nueva conciencia social.

En 1955 se inicia la edición póstuma de las obras filosóficas y teológicas de Pierre Teilhard de Chardin, donde se teoriza abiertamente una convergencia de fondo entre reino de Dios y esfuerzo humano, entre religión del En-lo-Alto y religión del Hacia-Adelante, entre adoración y búsqueda. Según la terminología de los años cuarenta y cincuenta, hay que decir que Teilhard de Chardin es el más ilustre y el más decidido representante de una concepción encarnacionista del cristianismo.

B. Besret, que ha trazado la historia del léxico teológico centrado en la disyunción «¿encarnación o escatología?»[30], pone el punto de partida de su análisis en 1935, concretamente en un artículo de Congar que sirvió de comentario final a una encuesta –promovida por *La Vie Intellectuelle* en los años 1933-1935– sobre las razones de la incredulidad en los diferentes ambientes de la sociedad francesa, donde el teólogo francés hablaba de «fe desencarnada» y proponía superar el «divorcio» entre iglesia y mundo; y el punto final del análisis lo pone en 1955, cuando dejan de publicarse los *cahiers* de la revista *Dieu Vivant*, que había sido la tribuna de la postura escatologista.

29. H.U. von Balthasar, *Il tutto nel frammento*, Jaca Book, Milano 1970, 190.
30. B. Besret, *Incarnation ou eschatologie? Contribution à l'histoire du vocabulaire religieux contemporain 1935-1955*, Cerf, Paris 1964.

El concilio Vaticano II, al tratar las complejas relaciones entre iglesia y mundo, ha ofrecido una serie de indicaciones que se sitúan en una línea teológica y pastoral que podría definirse como de «encarnacionismo moderado». Afirma la constitución pastoral *Gaudium et Spes* (1965): «Por ello, aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del reino de Cristo, sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al reino de Dios» (n. 39).

Más tarde, en la teología postconciliar surgirán líneas de reflexión que pueden ser vistas como «continuación», en otro contexto histórico y con otras metodologías, de la teología de la historia (o de algunos de sus temas, como la relación entre salvación e historia), y concretamente como una reflexión teológica sobre los problemas relativos a la praxis de los cristianos en la historia y en la sociedad (teología política y teología de la liberación).

3. Wolfhart Pannenberg: teología como historia

Desde comienzos de los años cincuenta se había constituido en la facultad evangélica de la universidad de Heidelberg, donde enseñaban el historiador de la iglesia Hans von Campenhausen y el biblista Gerhard von Rad, un círculo de jóvenes teólogos (en la última fase de su formación) que representaban la diversidad de las disciplinas teológicas y que, en periódicas reuniones de seminario (primero semanales, y luego a intervalos más distanciados), debatían cuestiones centrales de teología, con la intención –como se expresa Wolfhart Pannenberg (1928-), que en el ámbito del grupo representaba a la teología sistemática– «de obtener una visión global de la teología, que en los profesores de Heidelberg encontrábamos en la disparidad de las diversas disciplinas teológicas»[31]. El grupo, que pronto será conocido como el «círculo de Heidelberg» *(Heidelberger Kreis)*, se presentaba como un círculo de reflexión y de elaboración teológica en el que imperaba una «concepción de teología de la historia» *(geschichtstheologische Konzeption)*.

31. W. Pannenberg, «Intervista teologica», en (R. Gibellini) *Teologia e ragione. Itinerario e opera di Wolfhart Pannenberg*, Queriniana, Brescia 1980, 290.

Este grupo tuvo también su propia convención teológica en 1960, cuyas *Actas* se publicaron bajo el título programático de *Revelación como historia* (1961). Allí colaboraban, por parte de las ciencias bíblicas, Rolf Rendtorff y Ulrich Wilckens; y por parte de las ciencias históricas, Trutz Rendtorff. Pannenberg –que había anticipado la nueva perspectiva en el relevante artículo *Acontecimiento de salvación e historia* (1959)– firmaba la introducción y la síntesis sistemática conclusiva. El texto llamó la atención de los ambientes teológicos en Alemania y en los Estados Unidos, estuvo en el centro de un nutrido debate (1961-1967) y fue visto como un nuevo comienzo en el campo de la teología evangélica, hasta entonces polarizada en las contrapuestas posturas de Barth y de Bultmann.

He aquí la línea teórica del texto de Heidelberg, con las precisiones y puntualizaciones ofrecidas en el curso del debate.

a) Revelación como auto-revelación. La revelación de Dios es *auto*-revelación, es decir, la revelación de Dios no es la notificación de cualquier verdad ni de un hecho cualquiera que, de otro modo, permanecerían escondidos si Dios no los revelase; en la revelación, Dios se revela a sí mismo, se *auto*-desvela. Dios es el sujeto y el objeto de la revelación: el autor de la revelación y aquel a quien la revelación revela. Era ésta una concepción bastante difundida en la teología evangélica, que se evidenciaba concretamente en la teología de Barth y que, en su formulación, tenía sus antecedentes filosóficos en el idealismo alemán, sobre todo en Hegel, para quien la revelación es automanifestación del absoluto, pero que, a la vez, encuentra su justificación bíblica tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. Se trata de un concepto con el que funciona la teología sistemática. La reflexión del círculo de Heidelberg parte de esta comprensión teológica, preliminar y compartida de la revelación.

b) Revelación histórica. El problema ulterior es: *¿cómo* se revela Dios? La teología evangélica respondía que Dios se revela directamente en su palabra: revelación como *directa* auto-revelación *verbal;* revelación como palabra. Pannenberg, en cambio, sobre la base de una nueva documentación exegética e histórica ofrecida en estudios presentados por los miembros del círculo, formula la tesis de que Dios se revela indirectamente por medio de gestas que él realiza en la historia: revelación como *indirecta* auto-revelación *histórica;* revelación como historia.

Si Dios se revela indirectamente por medio de hechos históricos, hay que observar, sin embargo, que la historia jamás está hecha simplemente de *facta bruta,* sino de hechos históricamente insertos en un contexto de tradición: «la historia es también siempre historia de la tradición [...]. Los acontecimientos de la historia hablan su propio lenguaje, el lenguaje de los hechos; pero este lenguaje de los hechos sólo puede ser oído en el contexto y en el ámbito de la tradición y de la espera en que acontecen los hechos»[32]. La palabra en relación a los hechos de la historia puede asumir una triple función: la palabra *predice* los hechos (palabra de Dios como *promesa*); la palabra *prescribe* lo que debe hacerse (palabra de Dios como *directriz*); la palabra se refiere a los hechos y los proclama (palabra de Dios como *relación* y como *kerygma*). La palabra se entrelaza, pues, con los hechos, «pero no añade nada al acontecimiento. Los acontecimientos en los que Dios ha mostrado su divinidad son evidentes por sí mismos en el ámbito de su contexto histórico»[33]. De este modo se recupera, bajo el concepto de tradiciones históricas que notifican, interpretan y transmiten los hechos, el aspecto verbal de la revelación, aunque subordinado al aspecto histórico y en función de éste. Es ésta una precisión que Pannenberg hizo en más de una ocasión: la palabra participa en el hecho revelador, pero remite a la historia, está subordinada a la historia; la historia, por tanto, es vehículo de revelación.

Si la revelación de Dios acontece por medio de hechos históricos, éstos son accesibles al «juicio consciente de cada hombre» (2 Cor 4,2), están «ante los ojos de todos» y no pueden ser descartados como «imaginaciones de almas piadosas»[34]. Ni siquiera es necesario un juicio sobrenatural para admitirlos: «el conocimiento de la revelación no es sobrenatural»[35]. De lo cual no se sigue, sin embargo, que tales hechos y el mensaje que los notifica no conduzcan al conocimiento de lo que no está en poder del hombre: «Los acontecimientos que revelan a Dios, y su mensaje, que los narra, conducen al hombre a un conocimiento que él no tiene por sí mismo. Pero estos acontecimientos tienen realmente un poder de convicción. Allí donde son percibidos tal como son, en el contexto histórico al que pertenecen naturalmente, hablan su propia lengua, la lengua de los hechos reales. En esta lengua de los hechos ha mostrado Dios su divinidad»[36]. Sobre esta sólida base de hechos históricos, la verdad cristiana no es «asunto de conventículo»[37]. La lengua de los hechos es una lengua universal: «La revelación del Dios de la Biblia se

32. W. PANNENBERG, «Tesis dogmáticas sobre la doctrina de la revelación», en (W. Pannenberg, R. Rendtorff, U. Wilckens y T. Rendtorff) *La revelación como historia,* Sígueme, Salamanca 1977, 143-144.
33. *Ibid.,* 145-146.
34. *Ibid.,* 141.
35. *Ibid.,* 128.
36. *Ibid.,* 129.
37. *Ibid.,* 129.

ofrece, en cambio, a todas las miradas, para todas las naciones; no es un conocimiento esotérico reservado exclusivamente a unos cuantos»[38].

c) Revelación en el contexto de la historia universal. La auto-revelación de Dios en la historia no puede dejar de interesar a toda la historia. Si Dios se revela en la historia, ello no puede suceder en referencia a un único segmento de la historia, sino que debe hacer referencia a la totalidad de la historia y, por tanto, también al final de la historia. Ahora bien, en el contexto de la historia existe un hecho histórico realizado por Dios y que, dado su carácter anticipador del final de la historia, es vehículo de la revelación definitiva de Dios. Este hecho es la resurrección de Cristo: «La resurrección del crucificado es la auto-revelación escatológica de Dios»[39]; «y el propio fin del mundo hará realidad a escala cósmica lo que ya ha sucedido en Jesús»[40]. Esta tesis de la resurrección como *prolepsis* del final de la historia será más ampliamente tratada en la vasta *Cristología* de Pannenberg de 1964.

La tesis del carácter proléptico de la resurrección de Jesús permite resolver las dos aporías formuladas por la Ilustración y por el idealismo alemán a propósito del carácter histórico, al tiempo que absoluto, del cristianismo: *a)* ¿cómo puede un hecho histórico, dada su singularidad, tener carácter absoluto? El acontecimiento histórico de Cristo tiene valor absoluto en cuanto que en él se anticipa el final de la historia; *b)* ¿cómo puede un hecho histórico ser escatológico, es decir, presentarse como hecho no superado ni superable por otros hechos históricos? El acontecimiento de Cristo es insuperable y, por tanto, vehículo de la revelación definitiva de Dios, en cuanto acontecimiento anticipador del final de la historia.

En síntesis: no revelación como palabra, sino revelación como historia; Dios no se auto-revela directamente por medio de su palabra dirigida al hombre, sino indirectamente, en el lenguaje de los hechos, es decir, por medio de sus intervenciones en la historia, entre las cuales la resurrección de Cristo –vista en sus conexiones con el pasado de la historia de Israel y en su carácter proléptico del final y la consumación de la historia a nivel cósmico– constituye el hecho histórico revelador, decisivo y resolutivo de la historia universal y del destino del hombre.

En el *Apéndice* a la segunda edición (1963) de *Revelación como historia,* Pannenberg, en una especie de primer balance retrospectivo del debate, escribe: «Cuando los autores publicaron esta obra, sabían perfectamente que con la nueva concepción aquí ensayada del concepto de

38. *Ibid.,* 141.
39. *Ibid.,* 135.
40. *Ibid.,* 135.

revelación se abandonaba el ámbito de la "teología de la palabra" que, de una manera o de otra, ha determinado el pensamiento teológico durante más de una generación»[41]. El programa del círculo de Heidelberg, que tendrá continuación en la ingente obra sistemática de Pannenberg –sobre todo en la ya citada *Cristología* (1964) y en los dos volúmenes de las *Cuestiones fundamentales de teología sistemática* (I, 1967; II, 1980)–, obedecía claramente al giro que se había dado, de una «teología de la palabra», tanto en la versión cristológica de Barth como en la kerygmática de Bultmann, a una «teología de la historia», es decir, a una teología que comprendiese la «revelación como historia».

El significado de este giro se percibe en el hecho de que el círculo de Heidelberg, y sobre todo Pannenberg en cuanto teólogo sistemático, y como él mismo explica en la conclusión del debate americano, recogido en el volumen *Teología como historia* (1967), pretendía medirse con los problemas planteados por la Ilustración, que había sometido a crítica la instancia de la autoridad de la revelación: ya no es posible hablar de una revelación «autoritativa» que haya que aceptar en función de la autoridad del revelador. La teología cristiana ha sido hasta ahora una teología de la revelación «autoritativa» y, por tanto, una teología pre-ilustracionista. También la teología de la palabra sigue siendo, en definitiva, una teología de la revelación «autoritativa». En efecto, para Barth, la autoridad de la revelación se transfiere a la historia de Cristo interpretada como palabra de Dios, que está en el origen de la palabra de la Biblia y de la predicación; para Bultmann, la autoridad de la revelación se transfiere de la Biblia a la autoridad del *kerygma,* al acontecimiento del anuncio; la teología hermenéutica de Fuchs y de Ebeling representa una atenuación del rígido carácter «autoritativo» de la palabra, pero no su superación. La teología de la palabra se le antoja a Pannenberg la versión moderna de la antigua teología de la revelación «autoritativa»: «Si me he distanciado de la "teología de la palabra de Dios" en sus diversas formas actuales, se debe, entre otras cosas, a que me he dado cuenta de que no eran más que la versión moderna de una teología de la revelación "autoritativa"»[42].

Es evidente que el carácter «autoritativo» de la tradición cristiana está ya presente en la Biblia, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento: no podía ser de otra manera, aunque se trate de un elemento condicionado históricamente y que ya no es aceptable para el hombre moderno. De la tradición bíblica, el carácter «autoritativo» se transmitió

41. *Ibid.,* 169.
42. W. PANNENBERG, «Stellungsnahme zur Diskussion», en *Theologie als Geschichte,* Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1967, 291.

a la teología antigua, medieval y reformada, e incluso a la reciente neo-ortodoxia de la teología de la palabra. En este sentido, para Pannenberg, el programa de desmitificación sigue siendo un tanto tímido, porque se limita a efectuar una selección de los contenidos de la fe cristiana, distinguiendo entre contenidos mitológicos y contenidos antropológicos, pero sin poner en entredicho la pretensión «autoritativa» de la presentación del mensaje revelado. Antes de la desmitificación es preciso efectuar una des-positivización de los contenidos de la fe cristiana, si se quiere llegar a una traducción e interpretación de los mismos para el hombre moderno post-ilustracionista, que no puede renunciar a la instancia crítica en nombre de una instancia «autoritativa». «La cuestión de la revelación, tal como se planteó de nuevo en el terreno de la Ilustración, no va en busca de una instancia «autoritativa» que obligue a silenciar las cuestiones críticas y el propio juicio, sino en busca de una manifestación de la realidad divina que demuestre ser tal en relación a la comprensión madura del hombre»[43]. Por eso a Pannenberg no le gusta calificar la fe como «escucha» y como «obediencia», aunque tal concepción esté fundamentada en los escritos bíblicos. Los textos bíblicos deben ser des-positivizados. «Y en el terreno del positivismo nos podemos preguntar por la revelación de Dios en el sentido de una auto-demostración de Dios para la comprensión humana»[44]. Revelación como auto-demostración, o auto-manifestación, o auto-declaración de Dios, de forma que sea comprensible para el hombre. No auto-declaración «autoritativa» de Dios, sino auto-declaración comprensible, accesible a todos los hombres de todos los tiempos. Esto puede obtenerse a través de la historia, que está a los ojos de todos. Por tanto, revelación como historia, no revelación como palabra «autoritativa» de Dios; teología de la historia como alternativa post-ilustracionista a la teología de la palabra.

La fórmula «revelación como historia» *(Offenbarung als Geschichte)* no debe confundirse con la fórmula de cuño idealista, sobre todo hegeliano, de «historia como revelación». No es la historia en cuanto tal la que es revelación del absoluto, sino que la revelación acontece en hechos históricos, en hechos realizados por Dios en la historia, en hechos que manifiestan el sentido de la historia y el destino del hombre. No historia como revelación, sino revelación como historia. En cualquier caso, para Pannenberg, la objeción más grave que puede hacerse a Hegel no es el panteísmo, sino la exclusión del futuro, por cuanto que el concepto hegeliano pretende ser definitivo y pensar la verdad en su integridad, pero no lo consigue porque no es proléptico. A diferencia del concepto hegeliano, el hecho histórico de la resurrección de Cristo es revelación definitiva en su prolepticidad; es revelación definitiva en su ser anticipación del fin y de la consumación de la historia. La estructura del hecho histórico de la resurrección aúna prolepticidad y definitividad: «El carácter proléptico del destino de Jesús justifica, pues, el hecho de que el futuro siga estando abierto para nosotros, aunque Jesús sea la revelación definitiva del Dios de Israel, Dios de todos los hombres. Y viceversa, si estuviera privado de este carácter proléptico, el destino de Jesús no podría ser la revelación definitiva de la divinidad de Dios, por cuanto que la apertura al futuro es un componente constitutivo de nuestra realidad: esto contra Hegel»[45].

43. *Ibid.*, 294.
44. *Ibid.*, 295.

La perspectiva histórica del círculo de Heidelberg y de la teología sistemática de Pannenberg resulta convergente con la de Cullmann en *Cristo y el tiempo* (1946), como observaba el propio Cullmann tanto en su *Prólogo* a la tercera edición (1962) de *Cristo y el tiempo* como en *Salvación como historia* (1965), que ya en el título remite al manifiesto de Heidelberg, *Revelación cono historia:* «un programa [el del círculo de Heidelberg] que, aun sin poner en primer plano la expresión "historia de la salvación", y a pesar de ciertas divergencias, en conjunto se acerca a la postura que he sostenido yo en *Cristo y el tiempo*»[46]. Cullmann y Pannenberg han efectuado un desplazamiento de eje –de la palabra a la historia– en la teología evangélica, superando sobre todo el reductivismo de la teología existencial, que no mostraba interés alguno por una historia de la salvación o por la historia universal, sino que se interesaba únicamente por la historicidad del individuo.

Existen, sin embargo, diferencias entre el planteamiento de Cullmann y el de Pannenberg. El interés de Cullmann es más bíblico y soteriológico; se pregunta: ¿cómo realiza Dios la salvación? Y responde: en una historia de salvación que tiene su punto culminante en Cristo, para la que Cristo es el centro de la historia. Además, para Cullmann (pero también para la teología católica) la revelación acaece en actos históricos, pero también en palabras, en una interacción entre acontecimiento histórico y acontecimiento lingüístico. El interés de Pannenberg es más sistemático: se pregunta por la estructura de la revelación (no por la salvación, aunque la revelación sea salvífica) y se pregunta: ¿cómo se revela Dios? Y responde: Dios se revela indirectamente en hechos históricos, que no dejan de ser hechos aun cuando lleguen a nosotros a través de tradiciones históricas. Además, para Pannenberg, la

45. W. PANNENBERG, «Che cos'è la verità», en *Questioni fondamentali di teologia sistematica,* Queriniana, Brescia 1975, 148.
46. O. CULLMANN, *La Historia de la Salvación,* 59.

categoría de «centro» del acontecimiento de Cristo debe ser subordinada a la de «prolepsis»: «Sólo por haber emergido y haberse inaugurado en él el destino escatológico y el futuro de la humanidad, puede Jesús ser el centro que todo lo recapitula, sin menoscabo de la apertura de tal humanidad al futuro»[47]. La idea de centro es más apropiada a una concepción cíclica del tiempo y, por tanto, «no es apta para constituir el punto de vista de una concepción escatológica de la historia. Sin embargo, en una concepción de la historia fundada en la Escritura, puede insertarse como elemento secundario, definido en la perspectiva de la espera escatológica, capaz de caracterizar la particular anticipación del *ésjaton* en la venida, la acción y el destino de Jesús»[48]. La idea de prolepticidad subordina a sí la de centralidad. El acontecimiento de Cristo es el centro unificador de la historia de la humanidad y del proceso del mundo, en cuanto prolepsis del fin y la consumación de la historia.

Si en Bultmann no hay más que un acontecimiento puntual de salvación *(Heilsgeschehen),* que adviene y se consuma en la interioridad de la conciencia con la aceptación del *kerygma* en la fe, en Cullmann el acontecimiento de la salvación se sitúa en una historia de la salvación *(Heilsgeschichte).* Pannenberg, por su parte, prefiere hablar de historia universal *(Universalgeschichte),* porque teme que la postura de Cullmann lleve a concebir la historia de la salvación como una especie de *cripto*-historia que, aun dando sentido a la historia universal en su totalidad, no sea accesible a los principios generales de la investigación histórica, sino que sea únicamente afirmable mediante la decisión de la fe.

Partiendo de esta perspectiva de historia universal, Pannenberg ha prescindido de una teología «autoritativa» de la palabra y ha desarrollado una teología como historia, recorriendo los grandes temas de la teología sistemática, desde la pregunta sobre Dios, y pasando por la eclesiología, la antropología y los problemas relativos al estatuto epistemológico de la teología, hasta el proyecto de una *Teología sistemática* (1987ss). En el *Prólogo* a la quinta edición (1982) de *Revelación como historia,* Pannenberg confirma que la conexión del concepto de revelación con la historia, tal como había sido propuesto y defendido en el manifiesto de Heidelberg, ha hecho posible un hablar responsable de Dios que permite superar la antítesis entre racionalismo, que excluye a Dios del discurso humano, y sobrenaturalismo, que habla de Dios sin hacerse cargo de los problemas planteados por el pensamiento moderno[49].

47. W. PANNENBERG, *Fundamentos de Cristología,* Sígueme, Salamanca 1974, 483.
48. *Ibid.*, 483, nota 67.
49. W. PANNENBERG, Prólogo a la 5ª edición de *Offenbarung als Geschichte,* Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1982, v-xv.

La perspectiva histórica de Pannenberg exige, en particular –como he afirmado en un estudio dedicado a su teología–, una reconsideración de la relación entre fe y razón. La historia de la teología registra múltiples tensiones entre fe y razón. Para Pannenberg, la razón no es una magnitud homogénea; no existe «la» razón, sino diversos tipos de razón. La razón de Tomás o de Lutero no es la razón *tout court.* Nosotros tenemos que vérnoslas con la razón moderna, y ésta se configura con Dilthey –tras el desarrollo de la filosofía desde Kant hasta Hegel– como *razón histórica.* La razón histórica no es rígida, va a la búsqueda del significado (que sustituye al celebrado concepto hegeliano). Pero los significados se escapan, porque esperan ser insertados en una totalidad no verificada todavía. Pannenberg cita las palabras de Dilthey: «Habría que esperar al final del decurso de nuestra vida, a la hora de nuestra muerte, para poder abarcar con la mirada ese conjunto que nos permite identificar incluso el nexo que une todas sus partes. Habría que esperar al final de la historia para disponer de todo el material necesario para determinar su significado». Para la moderna razón histórica, la comprensión definitiva de cada acontecimiento sólo se obtiene en el horizonte del futuro de la realidad en su totalidad, es decir, del futuro último. La razón histórica se orienta, pues, al futuro –lo mismo que la fe, por lo demás–, en virtud de su dimensión escatológica. Razón y fe, a pesar de su distinción, muestran aquí que están en continuidad, no en contraste. La continuidad reside en el hecho de que razón y fe están orientadas al futuro; la distinción reside en el hecho de que la fe está orientada al futuro escatológico, prolépticamente manifestado en la historia de Jesús. La fe puede, pues, «veri-ficar» la razón, porque la fe expresa lo inexpresado por la razón. La relación entre razón y fe aguarda, pues, ser reformulada; es contrario a la razón moderna, que es razón histórica abierta a la búsqueda de significados, seguir viéndola como relación de racionalidad (razón) con irracionalidad (fe). Para Pannenberg, es la fe la que puede ayudar a la razón a comprenderse en toda su transparencia: «Precisamente en cuanto que es orientación al futuro último, escatológico, la fe puede confirmarse como criterio de la racionalidad de la razón»[50]. La propia *Teología de la razón,* entendida como replanteamiento moderno de la relación entre fe y razón histórica, resulta ser una tarea consiguiente a una asunción programática, por parte de la teología cristiana, del desafío lanzado por la Ilustración. En este sentido, la empresa de Wolfhart Pannenberg, con su constante referencia a la historia, se presenta como un enorme y sistemático intento –moderno, post-ilustracionista– de refundación *(Neubegründung)* de la teología cristiana, en orden a una reconciliación entre fe cristiana y razón critica.

50. W. PANNENBERG, «Fede e Ragione», en *Questioni fondamentali di teologia sistematica,* 281.

9
Teología de la esperanza

Uno de los rasgos característicos de la teología del siglo XX es el redescubrimiento del carácter escatológico del cristianismo. La escatología había sido reducida a una «doctrina de los novísimos», como doctrina de las realidades últimas, que había que desarrollar sectorialmente y, a lo sumo, como apéndice final después de tratar de las demás verdades cristianas.

1. El redescubrimiento de la escatología

El redescubrimiento del carácter escatológico del mensaje cristiano se había iniciado a finales del siglo XIX y comienzos del XX, gracias a Johannes Weiss, primero, y a Albert Schweitzer, después, los cuales, al término del agotador debate sobre la vida de Jesús –conocido como «indagación sobre la vida de Jesús» *(Leben-Jesu-Forschung)*–, habían sustituido al «Jesús ético» de la teología liberal, portador de un mensaje de amor, por un «Jesús escatológico» que anunciaba un reino futuro y supramundano. Según Schweitzer, que adopta esta postura de un modo coherente y consecuente (escatología consecuente), el Jesús de Marcos y de Mateo (las únicas fuentes que por entonces se consideraban históricamente fiables desde el punto de vista histórico-crítico) es un Jesús escatológico que vivió esperando el fin del mundo y el advenimiento sobrenatural del reino de Dios. El Jesús histórico es un Jesús escatológico: no es tan persuasivo como el Jesús modernizado de la teología liberal, porque hay en él algo extraño, condicionado como está por la visión apocalíptica del judaísmo tardío. Y, sin embargo, tal extrañeza, es decir, el hecho de que Jesús nos hable desde un mundo conceptual distinto del nuestro, hace más fascinante y eficaz su predicación, que nos arranca de nuestro mundo justamente en virtud de su extrañeza, nos agarra y nos mueve a ser distintos del mundo, para hacernos partícipes de su paz. El tono apocalíptico del Sermón de la Montaña, invadido por

el olor a quemado de la inminente catástrofe cósmica, es más apto que el tono ampuloso del dogma de la teología tradicional o el tono familiar de la teología liberal para impulsarnos hacia la ética del amor activo. Son significativas las palabras con que Schweitzer concluye su *Historia de la investigación sobre la vida de Jesús* (1906): «Él viene a nosotros como un desconocido anónimo, del mismo modo que entonces, a la orilla del lago, se acercó a aquellos hombres que no sabían quién era. Pronuncia la misma palabra: "¡Seguidme!", y nos pone frente a las tareas que debe realizar nuestro tiempo. Él manda. Y a quienes le obedezcan, por muy sabios o muy ignorantes que sean, se les manifestará en todo lo que han podido experimentar con él: paz, acción, lucha y dolor; y ellos aprenderán, como un indecible secreto, quién es él...»[1].

Si el mensaje del Jesús histórico era un mensaje escatológico, entonces resultaba que el mensaje del cristianismo había sufrido un proceso de des-escatologización. La escatología consecuente de Schweitzer contenía una inestimable intuición que será recogida por la teología dialéctica: recuperar para el mensaje cristiano su dimensión escatológica. Pero el péndulo ha acabado oscilando hacia el polo opuesto, por cuanto que la recuperación de la escatología en la teología evangélica posterior ha acabado asumiendo la figura de la «escatología presentista» *(presentische Eschatologie)*, es decir, una escatología expresada en la figura del presente: de la escatología consecuente a la escatología del presente.

Esta postura está claramente teorizada en la teología dialéctica del primer Barth y, de un modo aún más riguroso, en la teología existencial de Bultmann y de su escuela. En *La Epístola a los Romanos* (1922), comentando Rom 13,12 («La noche está avanzada. El día se avecina»), Barth escribe: «Incomparable, frente a todos los instantes, está el instante eterno, precisamente porque es el significado trascendental de todos los instantes»; «Todo instante lleva en sí el secreto de la revelación, y cada uno de ellos puede ser un instante *cualificado*»[2]. Para Bultmann, en la fe acaece *para mí* el fin del viejo mundo y se me ofrece *aquí y ahora* la posibilidad óntica de la existencia nueva, de la existencia escatológica. Bultmann concluía sus lecciones sobre *Historia y escatología* (1957) con estas palabras: «Al hombre que se lamenta: "No consigo verle un significado a la historia, y por eso también mi vida, entrelazada con ella, carece de sentido", le respondemos: no mires en torno a ti a la historia universal, sino mira tu historia personal. En tu presente está siempre contenido el sentido de la historia, y no puedes mirarlo como un espectador, sino sólo en tus decisiones responsables. En todo momento duerme la posibilidad de ser el momento escatológico. ¡Tú debes despertarla!»[3]. Aquí el *ésjaton* es la posibilidad, ofrecida en la fe, de transformar cada momento de la existencia en momento escatológico. Sobre todo en la postura radical de Bultmann, la escatología absorbe la historia, y la esperanza experimenta una contracción privatizante, como esperanza del alma aislada. Como observa Ernst Bloch en *Ateísmo en el cristianismo* (1968), en el «hermoso salón religioso» de Bultmann la escatología es desconectada, es decir, «arrancada del espacio explosivo histórico-cósmico y de Cristo, que se encuentra allí como una carga de dinamita, para ser introducida en el alma aislada»[4].

Una auténtica recuperación de la escatología bíblica significaba volver a colocarla en el «espacio explosivo» de la historia. Las perspectivas de Cullmann sobre la «historia de la salvación», y sobre todo las de Pannenberg sobre la «revelación como historia» y sobre la resurrección como «prolepsis», iban en esta dirección. Pero será el teólogo evangélico Jürgen Moltmann quien presente un proyecto articulado de teología escatológica entendida como escatología histórica, que él desarrollará como doctrina de la esperanza y de la praxis de la esperanza.

2. Teología escatológica como teología de la esperanza

En 1964, el teólogo evangélico Jürgen Moltmann (1926-) –profesor entonces de teología sistemática en Bonn, de donde pasará a Tübingen en 1967– publica una *Teología de la esperanza* que llevaba el subtítulo de *Investigaciones sobre los fundamentos y las implicaciones de una escatología cristiana.* El libro «aterrizaba» (según la expresión de W.-D. Marsch) en una situación caracterizada, según el agudo análisis que enseguida hizo de ella el teólogo holandés J.M. Jong, por la contraposición de dos frentes teológicos, el barthiano y el bultmanniano, que habían agotado ya su carga creativa: «Como ilustración de la situación podría servir lo siguiente: existe una edición ciclostilada de una correspondencia entre Barth y Bultmann[5] que documenta un intento honesto, pero claramente fallido, de explicarse mutuamente. En la víspera de Navidad, Barth escribe su última carta, donde la tristeza y la ironía se unen al sentido de la

1. A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu Forschung,* Siebenstern-Taschenbuch Verlag, Hamburg 1972, 630.
2. K. BARTH, *L'epistola ai Romani* (1922²), Feltrinelli, Milano 1962, 479-482.

3. R. BULTMANN, *Historia y Escatología,* Studium, Madrid 1974, 168.
4. E. BLOCH, *El ateísmo en el cristianismo,* Taurus, Madrid 1983, 45-48. Aquí: 46.

amistad y al vínculo de la fe, y donde compara a Bultmann y a sí mismo con una ballena y un elefante que, en una tranquila playa del Pacífico, se miran el uno al otro con ilimitado estupor; la ballena lanza al aire un potente chorro de agua, y el elefante barrita con su trompa. Se escuchan y se miran, pero no se comprenden; hablan lenguas distintas. ¿Es satisfactorio todo esto? Reflexionemos: aquellos hombres eran coetáneos, se encontraban en una misma situación de fe, habían estudiado en las mismas universidades y habían tenido los mismos maestros, hablaban la misma lengua materna, y el uno había estudiado las obras del otro. A la luz de todo esto, no podemos darnos por satisfechos con la imagen, cómica y desgarradora a la vez, de la ballena y el elefante. En el fondo, es penoso y humillante»[6]. La *Teología de la esperanza* no tardó en revelar su capacidad para debilitar las posiciones ya consolidadas de la teología evangélica, y en este sentido realizaba una acción convergente con *Revelación como historia* (1961), del círculo de Heidelberg. La obra enunciaba el principio teológico del primado de la esperanza y desarrollaba las líneas de una cristología escatológica y de una eclesiología mesiánica.

Primado de la esperanza

El principio teológico del primado de la esperanza se formula así: «[...] en la vida cristiana, la prioridad pertenece a la fe, pero el primado pertenece a la esperanza»[7]. Es decir, la esperanza es esperanza de la fe, y no al revés; por tanto, estructuralmente, primero viene la fe, y luego la esperanza; pero la fe puede y debe expandirse en esperanza. La esperanza –con acento calviniano (Moltmann pertenece, como Barth, a la iglesia reformada)– es la «compañera inseparable» de la fe y proporciona a ésta el horizonte omnicomprensivo del futuro de Cristo.

No es fácil expresar conceptualmente la distinción entre prioridad y primado. *Prius* y primado son términos que ya había utilizado Ernst Bloch: en *Derecho natural y dignidad humana,* para el filósofo la tarea del presente consistía en establecer una relación recíproca entre socialismo y democracia, «según un *prius* económico y un *primado* humanístico»[8]; que es como decir que la necesaria reestructuración de la sociedad debe partir de lo económico para expandirse en lo humano. La fórmula moltmanniana es, por tanto, formalmente blochiana y materialmente calvinista. Se trata de una particular implicación dialéctica. La fe implica la esperanza: sin esperanza, efectivamente, la fe se vuelve tibia y muere. La fe en Cristo, sin esperanza, aportaría un conocimiento de Cristo no duradero y estéril. Pero, a su vez, la esperanza implica la fe; efectivamente, la esperanza sin fe se convertiría en utopía, perdiendo así su dimensión teológica (como sucede con Bloch). En esta relación dialéctica, la prioridad pertenece a la fe: la esperanza es esperanza de la fe; pero el primado pertenece a la esperanza: la fe se expande en esperanza, y sólo por medio de la esperanza alcanza su horizonte omnicomprensivo.

5. La correspondencia ya ha sido publicada, entre tanto, en forma de libro: cf. B. Jaspert (dir.), *Correspondencia Karl Barth - R. Bultmann 1922-1966*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1973. La carta citada es del 24.12.1952, 173-178.
6. J.M. de Jong, «Teología de la esperanza», en (W.D. Marsch y J. Moltmann [eds.]) *Discusión sobre «Teología de la esperanza»*, Sígueme, Salamanca 1972, 38.
7. J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 1972, 26.
8. E. Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1961, 13.

Cristología escatológica

Para trazar las líneas de una teología de la esperanza cristiana, Moltmann parte del Antiguo Testamento y recorre un sendero histórico que atraviesa toda la experiencia veterotestamentaria, que es experiencia de promesas, de esperas y de esperanzas y, con los profetas, de esperanza escatológica. La religión de Israel no es religión de epifanía, sino religión de la promesa. Los hechos, pues, no manifiestan la presencia del absoluto, como en las religiones de epifanía, sino que son percibidos como el frente que avanza en el tiempo, que se dirige hacia la meta de la promesa. La revelación tiene carácter promisorio, y esto significa que las revelaciones de Dios son esencialmente promesas que abren nuevos horizontes históricos y escatológicos.

Si la historia veterotestamentaria está marcada por la experiencia de la promesa de Dios, surge entonces la pregunta: ¿cuándo se hace escatológica una promesa? Moltmann identifica en el mensaje de los profetas el punto en que la promesa veterotestamentaria asume la dimensión escatológica, en cuanto que asume una universalización y una intensificación que se formulan así: «La universalización de la promesa encuentra su *ésjaton* en la promesa del dominio de Yahvé sobre todos los pueblos. La intensificación de la promesa encuentra su umbral hacia lo escatológico al poner en cuestión la muerte»[9]. *Escatológico* significa aquí un futuro universal y radical; *universal,* no el concreto futuro histórico de un pueblo, sino un futuro que se extiende a todos los pueblos; *radical,* un futuro no sólo en términos de victoria sobre el hambre y la

9. J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, 172.

pobreza, sobre la humillación y las ofensas, sobre las guerras y el politeísmo, sino un futuro que se extiende –como un *non plus ultra,* como un *novum ultimum*– más allá de lo que es experimentado como el límite extremo de la existencia: un futuro más allá de la muerte. «Escatológico», pues, no es simplemente un «futuro intrahistórico», ni un «futuro absoluto» contrapuesto a la historia, sino un futuro histórico universalizado a todos los pueblos e intensificado y radicalizado hasta los últimos confines de la realidad.

De esta lectura de la Biblia como libro de las promesas de Dios resulta que el evangelio no cumple las promesas, sino que las convalida, orientando hacia el futuro de la salvación escatológica: «La "novedad" del evangelio no es, pues, "totalmente nueva"»[10]. También el evangelio tiene un carácter promisorio: no es cumplimiento, sino convalidación de promesas, y él mismo es promesa abierta al futuro de Cristo. La escatología cristiana, nacida de la experiencia de la Pascua, recuerda y retoma las promesas veterotestamentarias y, sin embargo, difiere de ellas y las excede, en cuanto que habla de Cristo y de su futuro: «[...] la escatología cristiana es, en su núcleo esencial, cristología en perspectiva escatológica»[11]. La resurrección de Cristo es *convalidación (bebáiosis)* de las promesas precedentes, pero ella misma es promesa universalizada y radicalizada en perspectiva escatológica: *promissio inquieta* que no encuentra reposo sino en la resurrección de los muertos y en la totalidad del nuevo ser. A la pregunta esencial de Kant: «¿Qué puedo esperar?»[12], responde el hecho histórico de la resurrección de Cristo, que desvela las intenciones de Dios sobre el futuro de la humanidad y abre un futuro de vida y de resurrección para la humanidad. Cristología en perspectiva escatológica significa que en la resurrección de Cristo se han puesto las bases del futuro de la humanidad.

Aquí puede percibirse la diferencia entre la teología de la historia y las filosofías de la historia. Las filosofías de la historia teorizan, a lo sumo, un *quiliasmo* de la historia, en cuanto que sitúan el final de la historia dentro mismo de ésta; la teología de la historia, en cambio, orienta la historia hacia un *futurum* como *novum* y demuestra tener un concepto histórico de la historia. La escatología historiza la historia, en cuanto que proyecta sobre ella esa luz mesiánica de la que habla el texto final de *Minima moralia* de Th.W. Adorno: «la filosofía, algo que sólo podría justificarse en presencia de la desesperación, es el intento de considerar todas las cosas como se presentarían desde el punto de vista

10. *Ibid.,* 198.
11. *Ibid.,* 252.

de la redención. El conocimiento no tiene más luz que la que emana de la redención sobre el mundo: todo lo demás se agota en la reconstrucción a posteriori y forma parte de la técnica. Se trata de establecer perspectivas en las que el mundo se descomponga, se enrarezca, revele sus fracturas y sus grietas, tal como aparecerá un día, deformado e imperfecto, a la luz mesiánica. Obtener estas perspectivas sin caprichos ni violencias, sino tan sólo al contacto con los objetos: ésta, y sólo ésta, es la tarea del pensamiento»[13].

Eclesiología mesiánica

¿Cuál es, pues, la tarea de la comunidad cristiana? La promesa genera la misión: «La *pro-missio* del reino de Dios es el fundamento de la *missio* del amor al mundo»[14]; y: «La misión es la esperanza de la fe en acción»[15].

La iglesia y el cristianismo se le antojan a Moltmann socialmente marginados, en cuanto hecho religioso, en la sociedad moderna. El cristianismo ha perdido definitivamente el papel primario de «religión de la sociedad», de *cultus publicus,* que había desempeñado desde los tiempos de Constantino hasta pasada la mitad del siglo pasado (más aún, en la doctrina oficial de la iglesia católica, hasta el concilio Vaticano II, anota Moltmann). Pero si iglesia y cristianismo han sido excluidos del centro integrador de la sociedad moderna y no se reconocen ya como corona de la sociedad, la sociedad, sin embargo, sigue exigiéndoles funciones y tareas sociales de exoneración –secundarias, por tanto, y marginales– que pueden describirse sumariamente como *cultus privatus.* Tales son, por ejemplo, la función de consolar frente a la angustia existencial; la función de proporcionar el sentido de pertenencia y el calor de la fraternidad a las personas anónimas de la sociedad secular; la función de ofrecer certezas en medio del general agnosticismo... Se trata de funciones muy diversas que, sin embargo, permanecen «bajo el signo de la general marginación social del cristianismo»[16] en la sociedad pluralista y secular. No se trata de papeles que se deriven para la iglesia del

12. I. KANT, *Crítica de la razón pura,* Alfaguara, Madrid 1978, 630.
13. TH. W. ADORNO, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa,* Einaudi, Torino 1979, 304. (Trad. española: *Minima moralia,* Taurus, Madrid 1987).
14. J. MOLTMANN, *Teología de la esperanza,* 292.
15. J. MOLTMANN, «Das Ziel der Mission», en *Evangelische Missions-Zeitschrift* 1 (1965) 1-14. Aquí: 1.
16. J. MOLTMANN, *Teología de la esperanza,* 402.

Nuevo Testamento, sino de papeles demandados a la iglesia por la sociedad, al servicio de su estabilización institucional. Ahora bien, en el análisis de Moltmann se han superado ya los tiempos «constantinianos», en los que el cristianismo fungía como *cultus publicus* y como *finis principalis* de la sociedad; sin embargo, el cristianismo no puede reducirse a funciones supletorias y de exoneración, configurables como *cultus privatus*. La comunidad de los cristianos no existe por sí misma, no existe en función de una «eclesiastización» del mundo, ni siquiera existe en función de la estabilización de la sociedad; la comunidad cristiana vive de una promesa que abre un horizonte de esperanza para toda la humanidad; tiene, pues, una misión pública; aunque no sea la salvación del mundo, «está al servicio de la salvación venidera del mundo y es como una flecha lanzada al mundo para indicar el futuro»[17].

En un ensayo de 1961 –que anticipa la perspectiva eclesiológica de *Teología de la esperanza* (1964)– Moltmann había expresado la misión pública de la comunidad cristiana en la sociedad moderna utilizando una singular imagen hegeliana. Es sabido cómo Hegel, en el prólogo a los *Principios de la filosofía del derecho*, califica la razón como «rosa en la cruz del presente»[18]. Lasson ha interpretado este símbolo hegeliano –que está en conexión con la secta de los Rosacruces y con el escudo de Lutero– en el sentido de que la razón recompone en la unificación (rosa) la escisión (cruz) de la realidad presente. Löwith carga el símbolo hegeliano con un sentido teológico, en cuanto que la razón no es rosa en la cruz del presente por el hecho de que toda escisión (cruz) tienda por su propia naturaleza a la unificación (rosa), sino porque el dolor de la escisión y la conciliación se han verificado originariamente en el sufrimiento de Dios en la cruz[19]. Para Moltmann –en analogía con este uso hegeliano– la iglesia es la rosa en la cruz del presente, porque, como comunidad de la esperanza, asume sobre sí la cruz de las tensiones y las contradicciones del presente, conduciéndolas hacia la transformación prometida y esperada, dando así a la sociedad el poder del espíritu de la esperanza, sin el cual se desencadenaría la «furia del desaparecer» (Hegel): «Para la antigua concepción religiosa, la iglesia podía ser la *corona* de la sociedad, centro sanante, encarnación de lo divino y elevación de lo humano. Estas ideas siguen siéndonos familiares. Sin embargo, la auténtica cristiandad, con su amor servicial, se encuentra en

17. *Ibid.*, 423-424.
18. G.W.F. HEGEL, *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, Ediciones Siglo XX, Buenos Aires 1987, 55.
19. Sobre el significado y las interpretaciones de esta imagen hegeliana, cf. K. LÖWITH, *De Hegel a Nietzsche*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1968, 32-36.

medio de la *cruz* de la sociedad, y precisamente ahí se convierte en la *esperanza* para la sociedad, una esperanza de la que es responsable el presente»[20].

El tema de la misión de la iglesia (Moltmann suele hablar, a este propósito, de «cristiandad» como comunidad de los cristianos, para subrayar que la misión es tarea de todos los cristianos y no sólo de quienes tienen un oficio de guía en la iglesia) será retomado por Moltmann con mayor amplitud y concreción en su obra menor, *El experimento esperanza* (1974), y sobre todo en *La Iglesia, fuerza del Espíritu* (1975), que, junto a la *Teología de la esperanza* (1964) y *El Dios crucificado* (1972), constituye una especie de trilogía: la trilogía de la esperanza.

3. Teología de la esperanza y filosofía de la esperanza

La obra de Moltmann no es un tratado sectorial sobre la esperanza como virtud teologal, es decir, no es una teología del genitivo –donde el genitivo (en este caso: *de la esperanza*) expresa el objeto bien delimitado de la reflexión teológica–, sino que es un ensayo de teología escatológica, donde se recorren los temas centrales del cristianismo en clave de promesa, esperanza y misión. La Biblia es el libro de la revelación, en cuanto libro de la promesa divina; la promesa alimenta la esperanza; la esperanza activa la misión. El mismo Moltmann presenta su postura como «escatología futurista» *(futurische Eschatologie)*. La postura de Barth y, sobre todo, la de Bultmann se configuran como «escatología presentista», o «escatología en la figura del presente»: el *ésjaton* es el significado trascendental de todos los instantes (Barth); la decisión-de-fe transforma el instante perecedero del presente en momento escatológico (Bultmann). Cullmann sostiene la tensión entre un «ya» y un «todavía no», y en este sentido puede afirmar: «La escatología no es eliminada, sino que es destronada tanto desde el punto de vista de la cronología como del contenido»: esto significa que la línea del tiempo salvífico asciende hacia el futuro del cumplimiento final, pero tiene su centro decisivo en los acontecimientos del pasado. Daniélou interpreta la postura de

20. J. MOLTMANN, «La rosa nella croce del presente», en *Prospettive della teologia. Saggi*, Queriniana, Brescia 1973, 272. El libro recoge los artículos escritos entre 1960 y 1968 y abarca la fase preparatoria y la fase inmediatamente subsiguiente a *Teología de la esperanza*. Hay que considerar, por tanto, que la obra gravita en torno a *Teología de la esperanza*, tanto en su gestación como en su desarrollo.

Cullmann como «escatología anticipada» y, en cambio, califica la postura católica en términos de «escatología iniciada», por cuanto que pone más de manifiesto el «ya» del tiempo de la iglesia. La postura de Moltmann es decididamente formulada como «escatología de futuro», por cuanto que interpreta el acontecimiento de Cristo no como cumplimiento, sino como convalidación de la promesa, que se abre hacia adelante, hacia el futuro de Cristo, es decir, hacia un futuro universal y radical de resurrección y de vida.

En el debate sobre la teología de la esperanza –que se desarrolló sobre todo en la Europa de lengua alemana en los años 1965-1967– se acusó a Moltmann de un desequilibrio en favor del futuro, lo cual lleva a infravalorar –como se expresa G. Sauter[21], autor de *Futuro y promesa* (1965)– la dimensión de «cumplimiento acaecido en Cristo»: la esperanza cristiana, en cambio, se mueve entre un «futurismo apocalíptico», que excluye la dimensión presentista, y una «transfiguración del presente», que excluye o menoscaba la dimensión promisoria. Moltmann respondió precisando ulteriormente su postura mediante la introducción de una distinción en el concepto de «futuro».

Futuro en el sentido de *futurum* es lo que proviene de la *physis-materia,* cuyo seno eternamente productor y generador puede ser visto, en el mito, como *mater,* en cuanto que genera perennemente a sus hijos, pero también como *moloch,* en cuanto que devora perennemente a sus hijos. Tal futuro se predice a través del método de la *extrapolación* de las tendencias intrínsecas del presente, que es el método de la futurología científica, pero también de la filosofía de la esperanza. Pero el futuro puede también indicar *parusía, adventus;* futuro significa entonces lo que viene, lo que ad-viene, futuro como ad-venir, *Zukunft* como *Ankunft.* Tal futuro se conoce como *anticipación* cuando algo nuevo anuncia su venida.

En la praxis del actuar histórico, los dos modos de verificación del futuro se integran entre sí. Esta integración puede encontrar su aplicación también en el campo de la escatología cristiana. La *Teología de la esperanza* pretendía abrir al presente el futuro de la justicia, de la vida, del reino de Dios y de la libertad del hombre en la esperanza, que tiene garantía y fundamento en la resurrección ya acaecida de Cristo: del presente de Cristo se extrapolaba el futuro del reino de Dios en términos de escatología futurista, como correctivo a la escatología presentista. Moltmann se vio obligado a dar consistencia al presente de Cristo, y lo hizo conjugando la dimensión de futuro con la de adviento, poniendo incluso la dimensión de adviento como fundamento de la dimensión de futuro, que en la *Teología de la esperanza* estaba en primer plano: del mismo modo que el futuro de Dios ad-viene en el presente del acontecimiento-Cristo, así también del presente del acontecimiento-Cristo puede de-venir el futuro de Dios; si el acontecimiento-Cristo anticipa *in re* el futuro del reino de Dios, entonces es posible extrapolar de él *in spe* el futuro del reino de Dios. «Si comprendemos el futuro en sentido futurista-real, entonces debemos entender el presente en sentido adventista-real. Y aquí está, para mí, la posibilidad de invertir la tendencia de la *Teología de la esperanza,* que en la esperanza ha abierto al presente el horizonte del futuro, y desarrollar, en sentido opuesto al futuro de Dios, su advenimiento en la historia y en la acción de Cristo para el presente, llegando así del futuro al adviento, del futuro que aún no ha advenido al futuro ya advenido, de la esperanza a la fe, de una teología de la resurrección a una teología de la cruz y, por tanto, del futuro de redención al presente de reconciliación»[22].

La *Teología de la esperanza,* según confiesa el propio autor, es una urdimbre que resulta del hecho de entretejer diversos hilos: la renovación de la teología bíblica, efectuada por Gerhard von Rad para el Antiguo Testamento y por Ernst Käsemann para el Nuevo; la teología holandesa del apostolado, obra de Arnold van Ruler, que hacía operativa en teología la categoría de reino de Dios; y la inspiración recibida de la obra filosófica de Ernst Bloch, en particular de *El principio esperanza* (1949-1959). Más tarde, Moltmann describiría así su encuentro con la filosofía de la esperanza: «Después entró Bloch en mi campo de visión. Por entonces, él seguía enseñando en Leipzig como filósofo marxista. Recuerdo perfectamente que yo había pasado unas vacaciones en el Tesino en compañía de *El principio esperanza,* sin percatarme apenas de la belleza de las montañas suizas. Y ésta fue mi primera impresión: "¿Por qué la fe cristiana ha ignorado este tema, que debería ser su verdadero tema?; ¿adónde ha ido a parar en el cristianismo de hoy el espíritu cristiano primitivo de la esperanza?" Comencé entonces mi trabajo en torno a la *Teología de la esperanza* [...]. Yo no he pretendido ser heredero de Ernst Bloch, ni siquiera he intentado competir con él. Más bien, he pensado en una acción paralela a la filosofía de la esperanza en la línea de las tradiciones teológicas y cristianas»[23].

21. G. SAUTER, «Escatología aplicada», en (W.D. Marsch Y J. Moltmann [eds.]) *Discusión sobre «Teología de la esperanza»,* 83-98.

22. J. MOLTMANN, «Respuesta a la crítica de "Teología de la Esperanza"», en (W.D. Marsch y J. Moltmann [eds.]) *Discusión sobre «Teología de la esperanza»,* 183-220. Aquí: 197.

23. J. MOLTMANN, «Sguardo retrospettivo personale sugli ultimi dieci anni», en (R. Gibellini [ed.]) *La teologia di Jürgen Moltmann,* Queriniana, Brescia 1975, 331.

Algunos críticos han forzado la confrontación entre teología de la esperanza y filosofía de la esperanza, en particular Chr. Hinz, que la ha visto en términos de contraposición, apoyándose en una brillante cita de las *Tesis de filosofía de la historia* de Walter Benjamin: «Cuentan que había un autómata construido de tal forma que, a cada movimiento de un jugador de ajedrez, era capaz de responder con un contramovimiento que le aseguraba la victoria. Un muñeco vestido de turco, con una pipa en la boca, se sentaba frente al tablero, colocado encima de una gran mesa. Un sistema de espejos creaba la ilusión de que dicha mesa era transparente en todas sus partes. En realidad estaba acurrucado debajo un enano cheposo, que era un as en el juego del ajedrez y que, por medio de unos hilos, guiaba la mano del títere. Pues bien, algo parecido a este mecanismo puede imaginarse en la filosofía, donde debe vencer siempre el muñeco llamado "materialismo histórico", el cual puede jugar contra cualquiera si pone a su servicio la teología, que hoy, como es sabido, es pequeña y fea y no debe dejarse ver por nadie»[24]. Y así glosa Chr. Hinz: «Se puede comprender la *Teología de la esperanza* proyectada por Moltmann como una protesta legítima de la teología evangélica, cansada de ser tratada como un enano feo, escondido bajo la mesa, explotado y "transmitido en herencia". El enano se adelanta, se deja ver, quiere se él quien juegue la partida: "¡el Evangelio de Cristo debe vencer!"»[25]. Pero el teólogo alemán, como se deduce del texto autobiográfico citado, pensaba más bien en una acción paralela: del mismo modo que Bloch apuntaba a una renovación de la tradición marxista en clave de humanismo real (y por eso acabará exiliado en la Alemania occidental, en Tübingen), así también el teólogo apuntaba a una renovación de la teología cristiana y de la praxis de la comunidad cristiana, haciendo operativa en clave escatológica la categoría de futuro, que Bloch proponía como categoría filosófica central. La filosofía de la esperanza ha sido fuente de inspiración para la renovación escatológica de la teología cristiana y, al mismo tiempo, *partner* privilegiado de diálogo y confrontación en los años sesenta, como se deduce no sólo de la obra de Moltmann, sino también de la de Pannenberg y Metz.

La filosofía de la esperanza de Bloch se articula sobre dos principios: *a)* una ontología universal del no-ser-todavía, que abarca naturaleza e historia; y *b)* una escatología no menos universal de la superación de la autoalienación humana en una patria de la identidad, y la superación del sufrimiento humano a causa de la injusticia en una patria de la solidaridad. Al preguntarle un amigo cuál era su proposición fundamental, dado que todos los grandes filósofos han logrado sintetizar su pensamiento en una proposición, Bloch respondió: «S no es todavía P»[26]. Es decir, el Sujeto no es todavía el Predicado. La filosofía de Bloch tiende toda ella a auscultar el seno de la materia-realidad (el Sujeto) para percibir la tendencia-latencia grávida de futuro (el Predicado). La filosofía de Bloch está radicalmente orientada al futuro, pero precisamente por ello está empeñada en recuperar del pasado –es decir, a transmitir en herencia– todas las huellas de la esperanza latentes en los sueños diurnos, en el arte, en las utopías y en la religión. El marxismo de Bloch se presenta así, en nombre del «principio esperanza» *(das Prinzip Hoffnung)* y del «futuro que todavía no es» *(ungewordene Zukunft),* como heredero universal de las esperanzas humanas y, por tanto, también como meta-religión.

La pregunta con la que el teólogo compromete a Bloch es la siguiente: «[...] ¿qué elementos de la escatología cristiana se resisten a ser heredados por el "principio esperanza" a través de la meta-religión?»[27]. La disputa sobre la herencia no es nueva: en la antigüedad patrística, el cristianismo transmitió en herencia los *lógoi spermatikói* de la verdad del pensamiento clásico, y en el medievo la filosofía sirvió de *ancilla* de la teología; el pensamiento moderno, por el contrario, a partir del Lessing de *La educación del género humano,* ha pretendido heredar en forma de verdad racional las verdades de la revelación. La intención de Bloch es explícita: el pasado, e *in primis* el contenido utópico de la religión y del cristianismo, es *Erbmaterial,* material que hay que transmitir en herencia en la meta-religión de la filosofía de la esperanza. Moltmann identifica cuatro puntos del cristianismo que se resisten a ser transmitidos en herencia a un escatologismo ateo:

a) Según la escatología cristiana, el *homo absconditus* será desvelado por obra del *Deus absconditus;* la esperanza encuentra así fundamento en la promesa de Dios y en el futuro de Cristo. En el escatologismo ateo de Bloch, en cambio, el *homo absconditus* coincide con el *Deus absconditus:* la ocultación de Dios no es otra cosa que la ocultación del hombre, que al fin será desvelada. Pero entonces el fundamento de la esperanza está en la misma esperanza.

---

24. W. BENJAMIN, *Angelus Novus,* Editorial Sur, Barcelona 1971, 77.
25. CH. HINZ, «Fuego y nube en el Éxodo. Anotaciones crítico-subsidiarias a la teología de la esperanza de Jürgen Moltmann», en (W.D. Marsch y J. Moltmann [eds.]) *Discusión sobre «Teología de la esperanza»,* 103-104.
26. A. LOWE, «"S. ist noch nicht P." Eine Frage an Ernst Bloch», en (S. Unseld [ed.]) *Ernst Bloch zu ehren Beiträge zu seinem Werk,* Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1965, 135-143. Aquí: 135.
27. J. MOLTMANN, «"El principio esperanza" y "Teología de la esperanza". Un diálogo con Ernst Bloch», en *Teología de la esperanza,* 437-466. Aquí: 442.

b) El *reino de Dios,* objeto de la esperanza cristiana, es el reino en que la muerte será definitivamente vencida, y no sólo la patria de la identidad, a la que Bloch intenta transmitir en herencia el concepto religioso de reino de Dios.

c) La escatología cristiana espera la *resurrección de los muertos,* que no puede reducirse a la extraterritorialidad de la muerte contemplada por Bloch. Para Bloch, las «mandíbulas de la muerte» trituran sólo la cáscara de la existencia del hombre, es decir, el ser que es, pero no el hueso oscuro, es decir, el ser que será: ésta es la zona extraterritorial de la existencia, inatacable por la muerte. Moltmann asimila la postura blochiana a la doctrina de la inmortalidad en su versión fichtiana (que distingue entre yo empírico y yo trascendental), la cual no se tomaría en serio la letalidad de la muerte –letalidad por la que las mandíbulas de la muerte lo trituran todo: cáscara y hueso– y la contradistingue de la esperanza cristiana, que acepta la letalidad de la muerte, pero que espera, más allá de la muerte, la *creatio ex nihilo* de la resurrección prometida por Dios y garantizada por la resurrección de Cristo.

d) Bloch, finalmente, afirma que sólo la esperanza del principio esperanza es capaz de embarcar al hombre en el experimento, lleno de riesgos, del *laboratorium possibilis salutis* del mundo, y no la esperanza religiosa, que se presenta más bien como «certeza confiada» *(Zuversicht),* es decir, como seguridad supersticiosa y mitológica, según la cual la hipóstasis Dios lo hará todo sea como fuere, y precisamente por eso necesita ser transmitida en herencia a un escatologismo ateo. Moltmann objeta que la esperanza cristiana es ciertamente certeza confiada *(Zuversicht),* pero no seguridad tranquila *(Sicherheit),* sino protesta contra la miseria, la injusticia, el pecado y la muerte, decidida a asumir con coraje la «cruz de la realidad» (es una esperanza que está al pie de la cruz de la que se deriva), siempre insatisfecha porque va en dirección a la promesa de Dios. Pero para hacer esto debe admitir las instancias del principio esperanza, pero sin venderse a él, porque ello conllevaría, en definitiva, la rendición del mesianismo al marxismo.

La filosofía de la esperanza ha constituido sólo un desafío que la teología ha recogido para revitalizar, incluso políticamente, la esperanza cristiana en un proyecto de «acciones de la esperanza» de la cristiandad que se hagan responsables del futuro de la humanidad. Pero persiste una diferencia esencial entre la filosofía y la teología de la esperanza: la primera conoce tan sólo un *futuro futurista,* es decir, un futuro que *deviene* del seno de la materia y que sólo puede conocerse por *extrapolación* de las tendencias intrínsecas a la realidad-materia; la segunda, en cambio, conoce también el *futuro adventicio,* el futuro que *viene* como don de Dios y que se conoce por *anticipación:* en el acontecimiento de Cristo se anticipa el futuro de resurrección y de vida que Dios ofrece a la humanidad; aquí la utopía es trascendida en escatología teológica.

4. De la teología de la esperanza a la teología de la cruz

Escribe Walter Benjamin en las *Tesis de filosofía de la historia:* «Hay un cuadro de Klee, titulado *Angelus Novus,* en el que aparece un ángel que parece estar alejándose de algo en lo que fija su mirada. Tiene los ojos desencajados, la boca abierta y las alas extendidas. El ángel de la historia debe de tener este aspecto: tiene el rostro vuelto al pasado y, allí donde se nos presenta una cadena de acontecimientos, él ve únicamente una catástrofe que acumula sin tregua ruina sobre ruina y las pone a sus pies. Él querría sin duda detenerse, despertar a los muertos y recomponer el desperfecto. Pero desde el paraíso sopla una tempestad que se enreda en sus alas y es tan fuerte que él no puede cerrarlas. Esta tempestad le empuja irresistiblemente hacia el futuro, al que da la espalda, mientras el cúmulo de ruinas sube delante de él al cielo. ¿Acaso lo que llamamos progreso es esta tempestad?»[28].

El ángel de la historia, pues, ve un cúmulo de ruinas allí donde la mirada utópica ve génesis y progreso. La teología de la cruz, propuesta por Moltmann en *El Dios crucificado* (1972), se presenta como el intento de hacer asumir a la teología la agudeza y la profundidad de la mirada del ángel de la historia y hacerla intérprete de la historia del sufrimiento humano. Las primeras reacciones hablaron de «libro inesperado», de «salto mortal», y se preguntaron: «¿por qué Moltmann, de la altisonante música de Bloch, ha pasado gradualmente a una más atenuada *eschatologia crucis*?»[29]. En *Teología de la esperanza,* el teólogo dialogaba con la filosofía de la esperanza de Ernst Bloch, y su meditación se proyectaba hacia el futuro para revitalizar la esperanza cristiana. La nueva obra, en cambio, estaba en diálogo con la dialéctica negativa de la teoría crítica de la sociedad y con la teología hebrea del Holocausto, es decir, con las tematizaciones modernas del sufrimiento del mundo. Se trataba, en definitiva, de una profundización de la esperanza cristiana, la cual se funda en la resurrección de Cristo, aunque ésta guarda una relación inevitable con la cruz.

28. W. Benjamin, *op. cit.*, 82.
29. J. Moltmann, *El Dios crucificado,* Sígueme, Salamanca 1975, 14.

Si en *Teología de la esperanza* se desarrollaban las líneas de una cristología escatológica, en *El Dios crucificado* se verifica la necesaria integración con una escatología cristológica: «La cristología escatológica induce a error si no recorre el camino inverso de la escatología cristológica»[30]. En la cristología escatológica, se mira al *ésjaton* desde Cristo, por lo que el punto privilegiado de observación es la resurrección de Cristo, desde el cual es posible mirar al futuro prometido por Dios; en la escatología cristológica, en cambio, desde el *ésjaton* se mira hacia atrás, al acontecimiento Cristo, y se pregunta de qué modo está presente el futuro reino de Dios en la realidad del presente. Ambos caminos teóricos deben ser recorridos.

La resurrección de Cristo tiene estructura proléptica: es anticipación del futuro del Dios que viene y del final de la historia. Sin embargo, el punto de vista proléptico es insuficiente para percibir toda la verdad del acontecimiento Cristo. En efecto, surge la pregunta: si con la resurrección «ya se ha iniciado» el futuro de Dios, ¿qué sentido tienen entonces su padecimiento y su muerte? En otras palabras: en ese Uno se anticipa el futuro de Dios; pero ¿por qué precisamente en ese Uno? La respuesta, sobre la que reflexiona la teología de la cruz, es la siguiente: el resucitado es el crucificado.

«La cruz [...] modifica la resurrección»[31]. La resurrección es anticipación del futuro de Dios. Pero, del mismo modo que la resurrección es resurrección del crucificado, así también esta anticipación es anticipación del futuro de Dios para quienes carecen de esperanza y de derechos. La cruz resulta ser, pues, el significado de la resurrección. Una cruz sin resurrección significaría el fracaso, y Jesús de Nazaret no sería el Cristo de Dios. Una resurrección sin cruz sonaría a mero milagro, a metamorfosis en la glorificación, a prolepsis abstracta del futuro. La resurrección del crucificado es prolepsis y esperanza para los sin esperanza, es prolepsis y esperanza en la cruz del presente.

Cristología escatológica como teología de la esperanza; escatología cristológica como teología de la cruz: «La teología de la cruz no es otra cosa que el reverso de la teología cristiana de la esperanza»[32]. La cristología escatológica de *Teología de la esperanza* da perspectiva a la esperanza cristiana, abriendo los espacios del horizonte del reino, pero podría conducir al entusiasmo y obviar el movimiento de la encarnación; la escatología cristológica de *El Dios crucificado* da profundidad

30. J. MOLTMANN, «Teologia come Escatologia», en *Religione, rivoluzione e futuro*, Queriniana, Brescia 1971, 200.
31. J. MOLTMANN, *El Dios crucificado*, 259.
32. *Ibid.*, 14.

y radicalidad a la esperanza, introduciendo en el movimiento mesiánico la historia de la pasión humana.

La teología de la cruz, en la versión de Moltmann, plantea el siguiente problema: si la historia del sufrimiento humano es acogida en Dios, ¿hasta qué punto le compromete?; ¿puede Dios sufrir? El bloqueo intelectual que se producía en cristología cada vez que se hacía esta pregunta tenía su origen en el concepto filosófico griego de Dios: el ser divino es impasible; en efecto, si fuese pasible, sería corruptible e imperfecto, y ya no sería Dios. El obstáculo tenía que ver con la doctrina de las dos naturalezas y con la *communicatio idiomatum*, en virtud de la cual el sufrimiento de Cristo, que acontecía en la naturaleza humana y no afectaba a la «impasible» naturaleza divina, era, sin embargo, predicable de la persona divina. Aquí el discurso de Moltmann –en línea incluso con la tendencia cristológica de otros teólogos (H. Mühlen, E. Jüngel)[33]– admite la posibilidad del sufrimiento en Dios mismo para dar profundidad al compromiso de Dios en la pasión del mundo. En Dios hay que excluir toda capacidad de sufrimiento que conlleve carencia de ser e imperfección, pero no esa capacidad de sufrir que nace del amor. La inmutabilidad de Dios no hay que entenderla, pues, en el sentido de una inmutabilidad absoluta, sino en el sentido de una inmutabilidad relativa, que no excluye la capacidad de un sufrir activo, el sufrir del amor. Si se desvincula el concepto de Dios del principio metafísico griego de la impasibilidad/apatía del ser divino, es posible hablar de «historia de Dios».

A través de un análisis teológico de las fórmulas neotestamentarias de la «entrega» y del «abandono», Moltmann llega a la conclusión de que el monoteísmo no puede funcionar como clave de interpretación de la cruz, sino que ésta debe entenderse en términos trinitarios: en el acontecimiento de la cruz las personas divinas se constituyen en su relación recíproca; en el acontecimiento de la cruz adviene la «historia de Dios». En la cruz, el Padre y el Hijo se constituyen como tales, en cuanto distintos y separados del modo más profundo, en el *abandono* –el Padre como el que abandona al Hijo al sufrimiento y a la muerte; y el Hijo como el que es abandonado al sufrimiento y a la muerte–; pero al mismo tiempo están unidos con el modo más íntimo de *entrega* –el Padre como el que entrega al Hijo a la agonía del abandono y sufre por ello; y el Hijo como el que es entregado y se entrega voluntariamente a

33. H. MÜHLEN, *La mutabilità di Dio come orizzonte di una cristologia futura*, Queriniana, Brescia 1969; E. JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo*, Sígueme, Salamanca 1984. Cf. cómo retoma el tema J. MOLTMANN en *In der Geschichte der dreieinigen Gott. Beiträge zur trinitarischen Theologie*, Kaiser, München 1990.

la agonía y a la muerte–. Lo que brota de este acontecimiento entre Padre e Hijo en la cruz es el Espíritu, que justifica, abre al futuro y crea vida. El sujeto de esta «historia de Dios» no puede ser el Dios impasible/apático de la metafísica griega, sino Dios entendido como «la unidad de esa historia dialéctica y rica en tensiones que ha sido vivida por el Padre, por el Hijo y por el Espíritu en la cruz del Gólgota»[34].

Esta «historia de Dios», que acontece en la cruz, es contemplada como «historia de la historia», es decir, como historia trascendental, que incluye en sí la historia del hombre, la interpreta y la redime: «La "historia de Dios", concretada en la muerte de Jesús en el Gólgota, contiene, pues, todas las profundidades y abismos de la historia humana y podrá comprenderse como la historia de la historia. Toda historia humana, en cuanto caracterizada por la culpa y por la muerte, es superada en esta "historia de Dios", es decir, en la Trinidad, e integrada en el futuro de la "historia de Dios". No existe ningún sufrimiento que, en esta historia de Dios, no sea sufrimiento de Dios, como tampoco existe ninguna muerte que no se haya convertido en muerte de Dios en la historia del Gólgota. Por lo que no existirán ni siquiera vida, felicidad y gozo que no se integren, mediante su historia, en la historia eterna, en el gozo infinito de Dios»[35].

La cruz es interpretada aquí como «acontecimiento de Dios», como «historia de Dios» y, por tanto, como «historia de la historia» humana, por lo que la historia humana está en Dios; no hegelianamente (Dios en la historia), sino cristianamente (la historia en Dios). La historia del hombre –que es historia de esperanza y de sufrimiento– es recuperada en la «historia de Dios, que acontece en la cruz». La teología de la cruz, en la versión de Moltmann, se preocupa de pensar la cruz de manera que la historia del sufrimiento humano pueda ser pensada en Dios. La teología de la cruz se hace entonces teología trinitaria de la cruz. En este sistemático intento de introducir el sufrimiento en Dios y de leer así la historia del sufrimiento humano en la «historia de Dios», Moltmann instituye una confrontación entre teología cristiana, por una parte, y teología *apática* de la antigüedad griega y teología *patética* del más reciente pensamiento hebreo, por otra.

A la teología del libro XII de la *Metafísica* de Aristóteles, que habla del *theós apathés,* incorruptible e impasible, corresponde en la filosofía helenística, y especialmente en el estoicismo, la ética del sabio, cuya virtud es la *apátheia,* que da al sabio libertad y superioridad sobre el mundo, en analogía con la libertad perfecta y plena, que es propia de la divinidad. El judaísmo, especialmente con Filón, y el cristianismo han asumido de la antigüedad la teología apática, con la correspondiente antropología igualmente apática, aunque con las oportunas innovaciones para adaptarla al concepto de *agape* de Dios y de los creyentes. Abraham Heschel ha sido el primero, en polémica con el helenismo y con la filosofía judía de la religión elaborada por Jehuda Halevi, Maimónides y Spinoza, en calificar de *theologia pathetica* el anuncio que hicieron de Dios los profetas. Los profetas no poseían ninguna «idea» de Dios, pero se comprendían a sí mismos y al pueblo en la «situación de Dios», que ellos llamaban el *pathos* de Dios. En su esencia, la profecía no es previsión del futuro, sino dirigir la mirada al *pathos* actual de Dios, a su sufrimiento por la infidelidad de Israel, al celo de Dios por su derecho y su honor en el mundo. Es un *pathos* que hunde sus raíces en la libertad de Dios y que coincide con el profundo interés de éste –un interés que le hace sufrir– por el hombre y su mundo. En la esfera del Dios apático el hombre se realiza como *homo apatheticus,* mientras que en la situación del *pathos* divino el hombre se hace *sympatheticus* en la amistad con Dios, que se expresa en la esperanza y en la oración. Heschel ha desarrollado su teología del *pathos* divino en términos de teología bipolar: al *pathos* de Dios responde la *sympathia* del hombre.

34. J. MOLTMANN, *El Dios crucificado,* 349.
35. *Ibid.,* 349.

La teología cristiana puede utilizar el conocimiento y la nostalgia presentes en la teología *apática* del helenismo como presupuesto para comprender la libertad de Dios y la liberación futura del hombre; pero, sobre todo, podrá asumir la teología *patética* del judaísmo para comprender la pasión y la compasión de Dios y la simpatía del creyente. La teología patética hebrea puede ser recuperada en una teología trinitaria de la cruz y en una antropología simpatética universal en el Espíritu.

La teología de la cruz se presenta así como el contrapunto de la teología de la esperanza, en cuanto que integra la cristología escatológica con una escatología cristológica, que es pensada de modo consecuente como teología trinitaria de la cruz y como teología patética.

5. Cristianismo y mesianismo

La esperanza cristiana es esperanza *creativa:* «Nosotros no somos sólo intérpretes del futuro, sino ya colaboradores del futuro, cuya fuerza, tanto en la esperanza como en el cumplimiento, es Dios»[36]. Después de

36. J. MOLTMANN, «Teologia come escatologia», en *Religione, rivoluzione e futuro,* 204.

Teología de la esperanza (1964), Moltmann no tardó en adherirse, hacia 1968, al programa de «teología política», para dar concreción a la esperanza cristiana (cf. el capítulo 10). En esta perspectiva, la teología de la esperanza proyecta las «acciones de la esperanza» del cristianismo, y la teología de la cruz incluye en las acciones de la esperanza las acciones de resistencia y de liberación, es decir, las acciones de una esperanza despierta y dispuesta a la perseverancia («el largo aliento de la esperanza»). La estrategia de las acciones de la esperanza constituye el «experimento esperanza», la tarea más urgente de la comunidad cristiana como «comunidad mesiánica» y «vanguardia del mundo liberado». Es el tema que Moltmann afronta en una obra menor, como *El experimento esperanza* (1974), y sobre todo en el tratado eclesiológico *La Iglesia en la fuerza del Espíritu* (1975), que, junto a *Teología de la esperanza* (1964) y *El Dios crucificado* (1972), constituye una especie de trilogía: la trilogía de la esperanza. Se podría, pues, periodizar el recorrido moltmanniano de la teología de la esperanza del siguiente modo: se inicia con la Pascua, retorna a la contemplación de la cruz del viernes santo y, de aquí, parte de nuevo hacia la misión del Espíritu de Pentecostés; en términos teológicos: de la cristología escatológica, y pasando por una escatología cristológica, hasta la eclesiología mesiánica, que retoma y desarrolla el capítulo final de *Teología de la esperanza*.

La iglesia es *iglesia de Cristo:* la eclesiología, por tanto, debe desarrollarse a partir de la cristología, como consecuencia y como correspondencia a ella. En cambio, la tendencia protestante es a disolver la eclesiología en la cristología, mientras que la tendencia católica es a disolver la cristología en la eclesiología. La iglesia de Cristo es *iglesia del reino:* el ángulo visual, por tanto, es la misión de la cristiandad, en toda su amplitud, en la historia por el reino. La iglesia de Cristo vive en el horizonte del reino, porque vive en la *presencia* y en la *fuerza* del *Espíritu* Santo: «La iglesia se comprende en la *presencia del Espíritu Santo* como pueblo mesiánico para el reino que viene, cuando está a la escucha de la lengua del tiempo mesiánico, y en el bautismo y en la cena del Señor celebra los signos del ponerse en camino y de la esperanza. En la fiesta mesiánica la iglesia toma conciencia de su libertad y de su mandato. La iglesia se experimenta en la *fuerza del Espíritu Santo* como la comunidad mesiánica al servicio del reino de Dios en el mundo»[37].

El concepto «mesiánico» realiza una mediación entre lo escatológico y lo histórico, entre el reino de Dios y la historia: no separación en el sentido de la metafísica, para la cual la eternidad trasciende el tiempo, ni identificación en el sentido de las filosofías historicistas, para las cuales el sentido de la historia encuentra realización total dentro de la propia historia, sino mediación: «Si lo escatológico se hace histórico, lo histórico se hace escatológico»[38]. Con la venida de Cristo y su resurrección, lo escatológico ha hecho su entrada en la historia; de este modo, la historia se pone en camino hacia su cumplimiento final: «La esperanza se hace realista, y la realidad resulta grávida de esperanza»[39]. Tal mediación mesiánica se expresa, ante todo, en la figura mesiánica de la *anticipación*, que no es todavía cumplimiento, sino únicamente fragmento del todo que viene; de donde se sigue que quedan excluidos tanto el entusiasmo fanático como la resignación trágica. Además, encuentra expresión en la figura mesiánica de la *resistencia* contra las fuerzas del mal y de la muerte, todavía activas en un mundo que tiende a cerrarse en sí mismo y sobre sí mismo. Anticipación y resistencia están conectadas con las figuras mesiánicas del *sometimiento* y de la *representación:* las anticipaciones no se representan a sí mismas, sino que representan lo que debe venir, y exigen compromiso y sometimiento al presente para que se abra el futuro del reino. En la anticipación, y a través de la resistencia, el sometimiento y la representación, la historia se mantiene abierta al futuro escatológico: «La iglesia, el cristianismo y la cristiandad comprenden su propia existencia y sus propias tareas en la historia en una clave mesiánica. Su vida se caracteriza, pues, por la anticipación, la resistencia, el sometimiento y la representación. [...] La iglesia en la fuerza del Espíritu no es todavía el reino, sino su anticipación en la historia. El cristianismo no es todavía la nueva creación, sino la acción del Espíritu de la nueva creación. La cristiandad no es todavía la nueva humanidad, sino su vanguardia en la resistencia contra toda cerrazón mortal, en el sometimiento y en la representación»[40].

De esta caracterización mesiánica de la teología de la esperanza nace su constante diálogo y confrontación con el judaísmo. En su ensayo sintético *Mesianismo judío y mesiamismo cristiano* (1974), Moltmann realiza una apasionada confrontación con el judaísmo sobre el tema de la mesianidad de Jesús: «A la hora de hacer la pregunta mesiánica sobre "aquel que ha de venir", el judaísmo y el cristianismo están íntimamente emparentados. En la respuesta que ambos escuchan, parecen estar divididos del modo más profundo posible»[41]. En suma: mesianismo sin cristología es la solución del judaísmo; cristología me-

37. J. MOLTMANN, *La Iglesia, fuerza del Espíritu*, Sígueme, Salamanca 1978, 341.

38. *Ibid.*, 235.
39. *Ibid.*, 235.
40. *Ibid.*, 239.
41. J. MOLTMANN, «Mesianismo judío y mesianismo cristiano», en *El experimento esperanza*, Sígueme, Salamanca 1977, 58-66. Aquí: 58.

siánica es la solución del cristianismo. La cristología mesiánica mantiene firme, en el horizonte de la esperanza en el reino de Dios, una «presencia mesiánica en la historia»[42]. Pero la cristología cristiana no debe absorber el horizonte del reino. «Por eso la cristología no puede ser el fin de la escatología mesiánica. Tal entusiasmo del cumplimiento ha acabado siempre deificando a Jesús y ha tratado de aniquilar la inquietud judía. La cristología debe más bien conducir al horizonte abierto de la esperanza escatológica»[43].

La opción fundamental en cristología es la opción por una cristología escatológica, que es la perspectiva esbozada en *Teología de la esperanza.* La escatología cristológica, esbozada en *El Dios crucificado,* deberá representar un correctivo a la cristología escatológica, que sigue siendo la perspectiva fundamental de la teología cristiana como «teología mesiánica». «La cristología no es otra cosa que mesianología»[44]. La pregunta decisiva que hay que dirigir a Cristo –teniendo en cuenta que toda pregunta por nuestra parte va siempre precedida por su pregunta: «¿Y vosotros quién decís que soy yo?» (Mt 16,15)– no es: «¿Eres tú el verdadero Dios?» o «¿Eres tú el verdadero hombre?», sino la pregunta mesiánica: «¿Eres tú el que ha de venir?» (Mt 11,3). Las dos primeras preguntas, ampliamente tematizadas en la historia de la teología cristiana, conducen a desarrollar una cristología deductiva que, partiendo de la idea de Dios, ve en Cristo la encarnación de Dios, o, partiendo de la idea de humanidad ideal, ve en Jesús la aparición del verdadero hombre. Pero si, siguiendo un procedimiento histórico y no deductivo, se parte de la Biblia como *Scriptum* de la historia de las promesas, de la esperanza y de la liberación *par excellence,* la pregunta debería ser: «¿Eres tú el que ha de venir?», formulando así *–in limine–* no la cuestión de la divinidad de Cristo, ni tampoco una cuestión antropológico-existencial, sino la cuestión de la mesianidad de Jesús como cuestión que corresponde a la teología cristiana en cuanto teología mesiánica.

La teología de la esperanza elaborada por Moltmann, no como teología sectorial del genitivo, sino como proyecto de teología escatológica en clave mesiánica, que mantiene en tensión lo escatológico y lo histórico, el reino de Dios y la historia, está en la base del giro político de la teología, tal como se verificó en los años sesenta, y que ha tenido sus más llamativas expresiones en la teología política (cf. capítulo 10) y en la teología de la liberación (cf. capítulo 11). Después del ciclo de la teología de la esperanza (1964-1975), con su adhesión al programa de teología política (a partir de 1968), Jürgen Moltmann ha emprendido un proyecto de teología sistemática (con una serie de *Aportaciones sistemáticas a la teología* a partir de 1980)[45] como teología dialógica, que se desarrolla en comunión ecuménica con las teologías de las iglesias cristianas y que piensa de manera ecuménica todos los grandes temas de la tradición cristiana: tiene sus coordenadas de referencia, además de en la «Escritura» como fuente cristiana, en la común esperanza en el «Reino» como horizonte de reflexión.

42. *Ibid.*, 61.
43. *Ibid.*, 64.
44. J. MOLTMANN, «Fe y política»: *Diálogo Ecuménico* 9/33 (1974) 3-50.

45. J. MOLTMANN, *Trinidad y Reino de Dios. La doctrina sobre Dios,* Sígueme, Salamanca 1983; ID, *Dios en la creación. Doctrina ecológica de la creación,* Sígueme, Salamanca 1987; ID. *El camino de Jesucristo. Cristología en dimensiones mesiánicas,* Sígueme, Salamanca 1993; ID, *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie,* Kaiser, München 1991.

10
Teología política

Si la primera mitad de los años sesenta se caracteriza, en el ámbito de la teología católica, por la temática eclesiológica debatida en el concilio Vaticano II (1962-1965) y, en el ámbito de la teología evangélica, por la formación de un nuevo frente con la teología de orientación histórica de W. Pannenberg (1961) y con la teología de la esperanza de J. Moltmann (1964), la segunda mitad de los años sesenta registra, tanto en el ámbito católico como en el protestante, el giro político de la teología, con el nacimiento de la teología política en Europa (1965-1968) y la teología de la liberación en América Latina (1968-1972).

1. La aparición de la teología política

En los años del diálogo entre cristianos y marxistas, el joven teólogo católico Johann Baptist Metz (1928-), que participaba con su maestro Karl Rahner en los coloquios organizados por la *Paulusgesellschaft*, empleó repetidas veces la expresión «teología política» para indicar la primera elaboración (1965-1968) de un nuevo proyecto teológico que tendrá su manifiesto programático en el texto de la conferencia pronunciada por Metz en el Congreso Internacional de Teología de Toronto (Canadá, 20-24 de agosto de 1967) y que se insertará –en la obra *Sobre la teología del mundo* (1968)– en el marco de las relaciones entre iglesia y mundo, entendido como realidad social en su devenir histórico.

La «teología política» –según la exposición que de ella se hace en el manifiesto programático– tiene una doble tarea: negativa y positiva, equivalentes a la *pars destruens* y la *pars construens*.

1. La tarea *negativa* es la de constituir un correctivo crítico frente a la tendencia de la teología a la privatización, es decir, que debe obrar en el sentido de una desprivatización *(Entprivatisierung)* (el término evoca el programa de desmitificación/*Entmythologisierung* propuesto por Bultmann).

De resultas de la Ilustración, primero, y del marxismo, después, se había producido en teología un repliegue hacia la privatización. Con la Ilustración se quiebra la unidad y la conexión entre religión y sociedad, entre existencia religiosa y existencia social; con el marxismo, la religión es criticada como superestructura ideológica de una determinada praxis social y de determinadas relaciones de poder. La teología reaccionó retirándose a la esfera de lo privado: «[La teología] privatizó este mensaje en su núcleo esencial y redujo la praxis de la fe a la decisión amundana del individuo. Esta teología trata de resolver, eliminándolo, el problema surgido de la Ilustración. Para la conciencia religiosa, determinada por esta teología, la realidad social y política tiene tan sólo una existencia efímera. Las categorías dominantes en esta teología para la explicación del mensaje son prevalentemente categorías de lo íntimo, de lo privado, de lo apolítico»[1].

2. La tarea *positiva,* pues, consiste en desarrollar las implicaciones públicas y sociales del mensaje cristiano. Se trata, no de eludir o eliminar el problema planteado por la Ilustración y el marxismo –como lo hace una abstracta teología metafísica, pero también la teología existencial, la teología personalista y la teología trascendental–, sino de responder críticamente a su desafío, asumiendo la tarea de desarrollar, también en teología, una nueva relación entre teoría y praxis. Y la teología puede hacerlo porque las promesas escatológicas de la tradición bíblica –libertad, paz, justicia, reconciliación– no son un horizonte vacío de espera religiosa, sino que tienen una dimensión pública que debe hacerse valer en su función critica y liberadora en relación al proceso histórico-social: «La salvación a que se refiere en la esperanza la fe cristiana no es una salvación privada. La proclamación de esta salvación condujo a Jesús a un conflicto mortal con los poderes públicos de su tiempo. Su cruz no está en el *privatissimum* de la esfera personal-individual, ni siquiera en el *sanctissimum* de la esfera puramente religiosa, sino más allá del umbral de la reservada esfera privada o de la protegida esfera puramente religiosa: está "fuera", como formula la teología de la Carta a los Hebreos. El velo del templo ha sido definitivamente rasgado. El escándalo y la promesa de esta salvación son públicos»[2].

Aquí entra la figura de la «reserva escatológica» *(eschatologischer Vorbehalt),* una de las categorías principales de la teología política en su primer esbozo[3]. La «reserva escatológica» son las promesas escatológicas de la teología cristiana vistas en referencia al presente histórico, las cuales conducen no a una relación de negación, ni siquiera a una relación de identificación, sino a una relación crítico-dialéctica frente al presente histórico, frente a todo presente histórico, que se revela en su provisionalidad, pero no en su indiferencia: «Toda teología escatológica debe llegar a ser por eso mismo teología política como teología critica (de la sociedad)»[4].

La teología política no es una nueva disciplina, ni comporta una neopolitización de la teología, sino que aspira a ser un rasgo fundamental de la conciencia teológica actual: «La teología política quiere que la palabra cristiana llegue a ser una palabra *socialmente* eficaz. Busca categorías que no sirvan sólo para la iluminación de las conciencias, sino también para su transformación»[5]. En este sentido, el lenguaje de la teología cristiana es distinto del lenguaje de la propaganda, que se adecúa a la conciencia difusa, mientras que el primero tiende a la *transformación* de la conciencia; pero ese lenguaje debe reaccionar también frente a un cierto tipo de teología caracterizado por la «exuberancia privatista e intimista del [...] lenguaje sobre Dios»[6]. Metz puede remitirse a la sugestiva visión expresada por Bonhoeffer en las *Reflexiones para el día del bautizo de Dietrich Wilhelm Rüdiger Bethge* (mayo de 1944): «No nos toca a nosotros predecir el día –aunque el día vendrá– en que los hombres serán nuevamente llamados a pronunciar la Palabra de Dios de tal modo que el mundo quede transformado y renovado por ella. Será un lenguaje nuevo, quizá totalmente arreligioso, pero liberador y redentor como el lenguaje de Cristo; los hombres se espantarán de él, pero a la vez serán vencidos por su poder. Será el lenguaje de una nueva justicia y de una verdad nueva, el lenguaje que anunciará la paz del Señor con los hombres y la proximidad de su reino»[7].

3. ¿Cómo se configura, a la luz de la teología política, la relación concreta entre iglesia y mundo? La pregunta –en la que se expresa la temática del debate conciliar y de la constitución pastoral *Gaudium et*

1. J.B. METZ, *Teología del mundo,* Sígueme, Salamanca 1970, 141.
2. *Ibid.,* 147.
3. El concepto de «reserva escatológica» fue acuñado por Ernst Käsemann en su estudio sobre la apocalíptica cristiana primitiva: cf. E. KÄSEMANN, «Sobre el tema de la apocalíptica primitiva», en *Ensayos exegéticos,* Sígueme, Salamanca 1978, 217-246. Käsemann muestra cómo Pablo hace valer la «reserva escatológica» frente al extático entusiasmo helenista de la iglesia de Corinto. También Moltmann había utilizado la categoría de «reserva escatológica» en su *Teología de la esperanza* (pp. 201-214), pero es Metz quien consigue hacer de ella una categoría central de su proyecto teológico.
4. J.B. METZ, *Teología del mundo,* 150.
5. *Ibid.,* 169.
6. *Ibid.,* 166.
7. D. BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión,* Ariel, Barcelona 1969, 210; cit. en J.B. METZ, *Teología del mundo,* 169.

Spes (1965)[8]– la hace Metz al término de su manifiesto programático. Aquí, «mundo» se entiende como realidad social en proceso histórico. Con esta cuestión, la «teología política» es asumida en el contexto de una «teología del mundo».

A la iglesia concierne una tarea crítica y liberadora como «institución crítica frente a la sociedad»[9]. La iglesia puede asumir esta tarea, a pesar de las contraindicaciones de muchos siglos de historia eclesiástica, en virtud de la «reserva escatológica». En concreto, esta tarea puede explicitarse de múltiples modos: *a)* en la defensa del individuo, que no puede considerarse nunca como material y medio para la construcción de un futuro tecnológico planificado y racionalizado; *b)* en la crítica de las ideologías; *c)* en la movilización de esa potencia critica del amor que está en el centro de la tradición cristiana. La función crítica de la iglesia frente a la sociedad tiene repercusiones en relación a la propia iglesia: tiende a promover una nueva conciencia al interior de la iglesia y a determinar una transformación de las relaciones de la iglesia con la sociedad moderna.

Hasta aquí, el trazado del primer programa metziano de «teología política». Casi contemporáneamente, también Moltmann, el autor de *Teología de la esperanza* (1964), se incorporaba a la vanguardia de una «teología política» con el artículo *Historia existencial e historia del mundo. Hacia una hermenéutica política del evangelio* (1968), donde muestra la necesidad de pasar del angosto horizonte de la historia existencial al horizonte más amplio de la historia del mundo. Si para la teología existencial el horizonte hermenéutico era el futuro como posibilidad de proyecto de la existencia del individuo, en el actual contexto histórico la teología cristiana debe asumir como horizonte hermenéutico, no ya simplemente la historia del individuo (= historicidad), sino la historia del mundo: «Esta hermenéutica puede llamarse hermenéutica política, porque percibe la política como el amplio horizonte de vida del hombre»[10].

Si en *Historia existencial e historia del mundo,* de enero de 1968, Moltmann contempla la hermenéutica teológica como una hermenéutica política, es con la conferencia americana *Esperanza e historia,* de abril de 1968[11] –conocida también con el título de *Teología como escatología* en su traducción italiana[12], y con el de *Argumentos para una teología escatológica* en la redacción alemana[13]–, con la que Moltmann da decididamente el paso hacia el programa metziano de «teología política». Aquí Moltmann traza una rápida síntesis de la historia de la teología en tres etapas: *a)* Una primera forma de teología cristiana ha unido la tradición bíblica con la metáfora cosmológica: Dios ha sido presentado como el fundamento y el señor del cosmos. *b)* Cuando el racionalismo crítico ha demolido las pruebas cosmológicas de Dios, la teología pasa, de cosmológica, a antropológica; ha unido a la tradición bíblica la antropología moderna y se ha propuesto como iluminación teológica de la existencia: Dios ha sido presentado como el fundamento trascendente del humano ser-en-el-mundo. *c)* Con el declive de la imagen personalista del hombre se presenta un nuevo tipo de teología cristiana: una teología escatológica que elabora un proyecto de teología política, donde Dios es presentado como el Dios de la esperanza. «Por "escatología" se entiende aquí la doctrina de la esperanza, la doctrina de aquello en lo que se puede esperar, y a la vez la doctrina de la praxis de la esperanza, que introduce el futuro esperado en medio de los sufrimientos del presente. La "teología como escatología" querría proyectar el horizonte universal del futuro, en el que la teología debería hacerse significativa para sí misma y relevante para el mundo»[14].

La esperanza cristiana es esperanza creativa: «Nosotros no somos sólo los intérpretes del futuro, sino que somos ya los colaboradores del futuro, cuya fuerza, tanto en la esperanza como en el cumplimiento, es Dios»[15]. Para ser creativa, la esperanza se proyecta como una nueva ética de la esperanza, originada por la fe: «Y, con Johann Baptist Metz, yo la denomino "teología política" para dar a entender que la ética no es un apéndice de la dogmática y, por tanto, no es sólo una consecuencia de la fe, sino que la fe misma tiene un contenido mesiánico en el que adquiere todo su significado, y la propia teología está siempre en una dimensión política que la hace relevante»[16]. La teología de la esperanza se expande entonces en un programa de teología política que proyecta las «acciones de la esperanza»[17] de la comunidad cristiana; la

8. Cf. J.B. METZ (ed.), *Comprensione del mondo nella fede,* Dehoniane, Bologna 1969.
9. J.B. METZ, *Teología del mundo,* 151.
10. J. MOLTMANN, «Historia de la existencia e historia del mundo. Hacia una hermenéutica política del Evangelio», en *Esperanza y planificación del futuro,* Sígueme, Salamanca 1971, 233.
11. J. MOLTMANN, «Hope and History», en *Religion, Revolution and the Future,* Charles Scribner's Sons, New York 1969, 200-220.

12. J. MOLTMANN, «Teologia come escatologia», en *Religione, rivoluzione e futuro,* 186-207.
13. J. MOLTMANN, «Argumentos para una teología escatológica», en *Conversión al futuro,* Marova/Fontanella, Madrid/Barcelona 1974, 193-214.
14. J. MOLTMANN, «Teologia come escatologia», en *Religione, rivoluzione e futuro,* 187.
15. *Ibid.,* 204.
16. *Ibid.,* 205.
17. Cf. J. MOLTMANN, *L'espérance en action. Traduction historique et politique de l'Évangile,* Seuil, Paris 1973 (este libro sólo existe como tal en su edición francesa y

teología de la cruz, como articulación de una teología de la esperanza, incluye en las acciones de la esperanza las acciones de resistencia y de liberación[18], es decir, las acciones de una esperanza despierta y dispuesta a la perseverancia («el largo aliento de la esperanza»). La estrategia de las acciones de la esperanza constituye el «experimento esperanza»[19], la tarea más urgente de la comunidad cristiana como «comunidad mesiánica» y «vanguardia del mundo liberado»: «[La comunidad cristiana] sólo es sacramento de la esperanza si utiliza su libertad para eliminar el gemido de la creación entera, que es esclava»[20]. En síntesis: «Las raíces de la "teología política" se hunden en la "teología de la esperanza"»[21].

También para Moltmann, las teologías de planteamiento existencial, o personalista, o trascendental, se han mostrado inadecuadas, sobre todo después del «silencio generalizado» frente al holocausto judío («Auschwitz»): «La nueva *teología política* surgió en Alemania, tras la segunda guerra mundial, bajo el horrible síndrome de Auschwitz. Para los jóvenes alemanes que accedíamos a la teología después de la guerra, "Auschwitz" se convirtió en el paradigma de una nueva forma de pensar y de actuar. [...] "Después de Auschwitz ya no es posible la poesía", declaraba por entonces Theodor W. Adorno. Pero ¿puede hablarse de Dios "después de Auschwitz"? ¿Es aún posible la teología "después de Auschwitz"?»[22]. La respuesta puede ser todavía afirmativa, pero a condición de que la teología se renueve y desarrolle, crítica y conscientemente, su dimensión «política».

Si Metz llegaba a la teología política partiendo de la teología trascendental, y si Moltmann llegaba al programa de teología política para hacer concreta la teología de la esperanza, la teóloga evangélica de Colonia, Dorothee Sölle (1929-), llegaba a la teología política desde la teología existencial.

La teología existencial de Bultmann –según la reconstrucción hecha por Sölle en *Teología política* (1971)– se encuentra en la confluencia de tres elementos: el método histórico-crítico, la teología dialéctica y la filosofía existencial. Examinada según estos tres componentes, resulta que la teología política «veri-fica» la teología existencial.

a) El método histórico-crítico –asumido por Bultmann–, en cuanto contrapuesto al método dogmático, tiene una función emancipadora de la razón teológica: en este sentido, está en línea con la teología política. Pero la teología existencial aplica el método histórico-crítico únicamente a los textos del Nuevo Testamento, con objeto de determinar su *Sitz im Leben*, pero no lo utiliza para someter a crítica las condiciones de la propia precomprensión y las condiciones de la autocomprensión que resulta del encuentro con el Evangelio. Y entonces, según Sölle, la desmitificación debe ser integrada –mediante la asunción del método de crítica de la ideología– con la desideologización de la historia de la tradición, de la precomprensión y de la autocomprensión.

b) Un segundo elemento que confluye en la interpretación existencial de Bultmann es la teología dialéctica. Pero la teología dialéctica asumida por Bultmann no es un sistema teológico ordenado por el principio «dialéctico» que afirma la radical oposición entre Dios y el hombre: «Dios no es el hombre, y el hombre no es Dios». Si se asume este principio como criterio de interpretación del Nuevo Testamento, el resultado será un sistema de enunciados dogmáticos atemporales, ahistóricos, sólo formalmente dialécticos. No es ésta la vía de Bultmann, para quien «teología dialéctica» significaba inteligencia de la historicidad del discurso sobre Dios, según la cual un enunciado teológico no es verdadero por el hecho de que exprese un contenido que tiene un valor atemporal y ahistórico, sino porque da una respuesta a una situación concreta. Bultmann acepta de la teología dialéctica la autoridad del texto, pero se trata –a diferencia de la postura barthiana– de una autoridad que se realiza en la historicidad, en la situación concreta, en cuanto que el texto ayuda al hombre a su autocomprensión. Pero es la teología política la que se propone someter a análisis la situación concreta y la que, incluso desde esta perspectiva, veri-fica la teología existencial.

c) El tercer elemento que entra en la teología existencial es la filosofía existencial, asumida por Heidegger de un modo extremadamente formalizado. La existencia se entiende aquí como historicidad, y la historicidad como futuridad (proyectualidad). Pero después, tanto historicidad como futuridad se conciben apolíticamente. También aquí es la teología política la que sale al paso: si la preocupación de la teología existencial es la vida auténtica del individuo, la preocupación de la teología política es la vida auténtica para todos los hombres en términos de libertad y, por consiguiente, de liberación.

La teología política –con Metz, Moltmann y Sölle– iba constituyéndose, pues, como un variopinto movimiento teológico interconfesional.

---

está formado por una serie de ensayos de Moltmann, algunos de los cuales figuran en el libro alemán *Umkehr zur Zukunft*, y otros en el volumen italiano *Religione, rivoluzione e futuro*).

18. J. MOLTMANN, *El Dios crucificado*, 436-465.
19. J. MOLTMANN, *El experimento esperanza*, Sígueme, Salamanca 1976.
20. J. MOLTMANN, «Teologia come escatologia», en *Religione, rivoluzione e futuro*, 202.
21. J. MOLTMANN, «Teología política», en *Teología política - Ética política*, Sígueme, Madrid 1987, 105.
22. J. MOLTMANN, *La justicia crea futuro*, Sal Terrae, Santander 1992, 42-43.

2. El debate sobre el programa de «teología política»

En la primera formulación de 1967-1968 efectuada por Metz, el programa de «teología política» era ampliamente discutido y suscitaba un debate más áspero y más polémico –«un avispero», según la expresión de J. Moltmann– que el debate sobre la teología de la esperanza. Se pueden identificar dos fases en dicho debate: la *primera,* que ocupa los años 1968-1969, concluye con un importante ensayo-respuesta de Metz, *La «teología política» en discusión,* con que se cierra el libro escrito en colaboración *Debate sobre la «teología política»* (1969); la *segunda* fase es más larga y variada y se desarrolla entre 1969 y 1977, año en el que Metz aborda en su tratado sistemático *La fe en la historia y en la sociedad* (1977) los diversos puntos de reflexión surgidos a lo largo del debate. La discusión condujo a una serie de clarificaciones, en particular por lo que se refiere al nombre mismo de «teología política», a la relación entre identidad y relevancia de la fe y a la distinción entre teología política y religión política.

1. Las objeciones[23] habían criticado el término mismo de «teología política», que podía dar lugar a equívocos, en cuanto que la misma antigüedad pagana conocía una teología política, así como también el cristianismo constantiniano, aunque en este caso dicha teología estaba al servicio del poder estatal y funcionaba como ideología del estado y como legitimación religiosa del mismo. Metz precisa que el programa de teología política debe entenderse como programa de una «nueva» teología política, para distinguirla tanto de la «antigua teología política» como de la «teología política clásica del cristianismo». Otras terminologías –como teología negativa, teología dialéctica, teología social, *théologie publique,* teología crítica, teología crítico-social– se prestan a equívocos aún mayores y son semánticamente menos precisas. Después de la Ilustración, el término «político» fue modificándose profundamente con respecto al antiguo uso, sobre todo en virtud de dos hechos: *a)* la distinción ya adquirida entre estado y sociedad; *b)* el discurso político es discurso crítico y emancipador y pretende promover la historia humana de la libertad. Establecidos estos presupuestos, introducidos por la cultura de la Ilustración, la «nueva» teología política –aunque se presente con el mismo nombre–, al haber experimentado la categoría «política» una profunda transformación, se presenta con contenidos no ya ideológicos, sino críticos y emancipadores. La «nueva» teología política se presenta más bien como el reverso de la teología política clásica, tanto en su versión pagana como en su versión cristiana.

23. Cf. en particular H. MAIER, «"Teologia politica"? Obiezioni di un laico», en (H. Peukert [ed.]) *Dibattito sulla «teologia politica»,* Queriniana, Brescia 1971, 27-60.

Todo ello conduce a una ulterior precisión acerca de la relación entre teología política y ética política. Metz quiere evitar que se conciba la teología política como el presupuesto teórico del que habría que deducir las normas para la acción y para la estrategia política. De este modo tendríamos una politización de la escatología y una ideologización de la política[24]. La relación entre teología política y ética política –que es además la relación entre ortodoxia y ortopraxis– debe concebirse no de un modo directo e inmediato, sino de un modo indirecto, mediato, dialéctico: la teología política no es considerada como una teoría de la que se deduzca la praxis política, sino más bien como hermenéutica política del Evangelio, según la formulación de Moltmann, o, como precisa Metz, como hermenéutica teológica de una ética política.

2. Una ulterior precisión viene dada a propósito de la relación entre *identidad* y *relevancia.* Según la teología política, para la iglesia cristiana, que no es una secta, sino que tiene una misión pública, no puede darse verdadera identidad si ésta no se conjuga con la relevancia. Pero en el actual contexto histórico y social nacido de la Ilustración, la iglesia cristiana no puede tener relevancia si no se confronta con la historia de la libertad, para retirarse, en cambio, a una especie de «ortodoxia» sin referencia a los problemas histórico-sociales, que acaba por convertirse en «sectaria». La postura que reivindica una «teología pura», que se sustrae a la confrontación con el «principio libertad», podría también remitirse a un cierto tipo de «sociología conservadora» que, en sus más agudos análisis, no toma en consideración el problema de la transformación social. Metz hace explícita referencia al ensayo *Contribución a la sociología de minorías cognoscitivas* (1969) del sociólogo americano Peter L. Berger.

Según Berger, todo grupo humano, por grande o pequeño que sea, se funda en definiciones muy específicas de la realidad, tanto de tipo normativo como cognoscitivo. Todo grupo humano puede funcionar únicamente en función de tales definiciones de la realidad. Por eso las minorías cognoscitivas se ven obligadas a organizarse en grupos firmemente compactos y cerrados frente al mundo que las circunda, si es que desean conservar frente a sí mismas la plausibilidad de sus definiciones de la realidad, que divergen de las otras definiciones que están en circulación. La estructura adecuada para las minorías cognoscitivas es la secta.

Ahora bien, el cristianismo en el mundo moderno y contemporáneo ha perdido en gran parte el «carácter obvio» que tenía para las prece-

24. Cf. en particular R. SPAEMANN, «Theologie, Prophetie, Politik»: *Wort und Wahrheit* 24 (1969) 483-495.

dentes culturas; sus definiciones de la realidad han perdido plausibilidad. De donde se sigue que el cristianismo se encuentra frente a un dilema: si quiere ser relevante para la sociedad, debe conformarse a ella (pero así se seculariza inevitablemente); si quiere sobrevivir como tal, debe cerrar filas y aceptar ser considerado como minoría cognoscitiva, como secta. El dilema de Berger se presenta como avalorativo (en el sentido weberiano): si, ...entonces: «[...] si se quiere tener parte importante en la sociedad moderna, entonces es preciso renunciar en gran medida a los contenidos religiosos tradicionales, porque precisamente éstos son "irrelevantes" en la situación actual. Si, en cambio, se quiere seguir afirmando tales contenidos como realidad, entonces es preciso habituarse a las estructuras sociales de la existencia de secta y, por tanto, en el mejor de los casos, habituarse también al destino de ser considerado como algo singular por los grandes definidores de la realidad de la comunidad (como los *mass media*). *Tertium non datur*»[25]. Y, según el parecer personal de Berger, los cristianos no tendrían que asustarse por esto, porque su definición de la realidad podría igualmente ser, a la larga, de calidad superior a la de la colectividad. «Precisamente en este punto puede ser bastante útil una perspectiva de sociología del conocimiento, la cual puede incluso evitar que se arroje al basurero de la historia la imagen del mundo de un san Pablo, para aferrarse con temor reverencial a la realidad legitimada por la televisión. Se llega incluso a sospechar que lo que es una realidad obvia en la moderna sociedad industrial puede también no ser necesariamente el culmen de la evolución cognoscitiva del hombre»[26]. Para sobrevivir, es decisivo que el cristianismo conserve sus connotaciones, aunque se vea obligado a vivir sociológicamente como secta. En este sentido, tendrían más olfato sociológico los conservadores que los progresistas, con todos sus intentos de reinterpretación y de actualización.

En clara referencia a Berger, Metz contempla como una de las tareas de la teología política la de preservar a la iglesia –a la «gran iglesia»– de la mentalidad de secta. La iglesia puede aceptar perfectamente estar en minoría, pero lo que jamás podrá aceptar es ser una secta en sentido *teológico*, es decir, asumir la mentalidad de la secta: en tal caso perdería su identidad, que le viene dada por el carácter «público» de la salvación que ella anuncia: «Lo "específico" de esta iglesia es que no puede conservar su propia identidad simplemente en sí misma, que no puede vivir simplemente de sí misma, de la pura reproducción de sus propias tradiciones.

25. P.L. Berger, «Contributo alla sociologia di minoranze conoscitive», en *Dialogo: Sociologia e religione,* Morcelliana, Brescia 1969, 57-66; aquí: 65.
26. *Ibid.*, 66.

Su fundación comenzó cuando cayó el muro que dividía a judíos y paganos, cuando se rasgó el velo del templo, y la sinagoga se convirtió en iglesia entre los hombres, para los hombres. El movimiento hacia los extranjeros se hizo obligatorio»[27]. La teología política pretende, pues, conjugar identidad y relevancia, y hacer así activa y operante en la sociedad la esperanza cristiana, a la que, «a pesar de todas las emancipaciones del hombre, no se ofrece alternativa»[28].

En esta línea se mueve explícitamente el propio Moltmann. Identidad y relevancia de la fe parecen estar en relación inversa: si se quiere salvar la identidad de la fe cristiana, se acaba en el ghetto y en el conservadurismo, y la fe pierde así su relevancia; si, por el contrario, lo que preocupa es la relevancia de la fe, se acaba en la incredulidad de los diversos grupos cristianos que luchan por la liberación del hombre, pero que, asimilándose a los movimientos de liberación, pierden la identidad cristiana. Y de este modo los conservadores, preocupados por la identidad, mantienen la práctica cristiana, mientras que los progresistas, preocupados por la relevancia, mantienen la pasión por la liberación del hombre. Se delinean polarizaciones que no soportan la tensión entre identidad de la fe y solidaridad en el compromiso político por dar relevancia a la fe. También para Moltmann, es tarea de la teología cristiana, como teología política, realizar la síntesis de identidad y relevancia: relevancia a través de la identidad[29].

3. Una ulterior profundización del concepto de teología política viene dada por la clara diferenciación entre la *teología política* y la *religión política*. En este punto, el debate ha tenido que remitirse a la historia del concepto y a la discusión que tuvo lugar en los primeros decenios del siglo entre Erik Peterson y las posiciones de Carl Schmitt.

Carl Schmitt –«el gran patriarca de la politología europea» (Miglio)[30]–, en uno de sus más conocidos y discutidos ensayos, titulado *Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía* (1922)[31], ha sostenido la tesis de la concordancia entre la estructura social de una época y su imagen metafísica y teológica de la realidad: «Todos los conceptos más ricos de la moderna doctrina del Estado son conceptos teológicos secularizados. Y no sólo en cuanto a su desarrollo histórico,

27. J.B. Metz, en (J.B. Metz, J. Moltmann y W. Oelmüller) *Ilustración y teoría teológica,* Sígueme, Salamanca 1973, 70.
28. *Ibid.*, 77.
29. J. Moltmann, *El Dios crucificado,* 17-49.
30. G. Miglio, «Presentazione», en (C. Schmitt) *Le categorie del «politico»,* Il Mulino, Bologna 1972, 21.
31. C. Schmitt, *Estudios políticos. La época de la neutralidad. Teología política. El concepto de la política,* Cultura Española, Madrid 1941, 33-108.

puesto que han pasado de la teología a la doctrina del estado, como por ejemplo el Dios omnipotente convertido en el legislador omnipotente, sino también en su estructura sistemática. [...] Sólo con la conciencia de esta situación de analogía se puede comprender el desarrollo experimentado por las ideas de la filosofía del Estado en los últimos siglos»[32]. La tesis que el politólogo alemán desarrolla, sobre todo en el tercer capitulo de su *Teología política,* tiene un interés histórico-genético, en cuanto que muestra cómo los conceptos políticos modernos se han formado a partir de los conceptos teológicos; sistemático, en cuanto que sostiene una correspondencia entre dos niveles de realidad, la realidad política y la realidad religiosa; y a la vez metodológico, en cuanto que señala un nuevo camino a la sociología de la conceptualidad jurídica.

El ensayo de Schmitt se reeditaba en 1934, provocando una contrarespuesta por parte del teólogo Erik Peterson en un ensayo no menos conocido y discutido, titulado *El monoteísmo como problema político* (1935), en el que se sostiene la imposibilidad de una conversión de la teología cristiana en teología política.

En un primer tiempo, los filósofos cristianos fundieron el monoteísmo bíblico con el monoteísmo metafísico aristotélico, asumiendo incluso de Aristóteles la tesis de la convertibilidad de la concepción metafísica en concepción política, y viceversa: un solo Dios, un solo cosmos, un solo imperio, una única iglesia; y también la *pax Christi* fue vista en continuidad con la *pax romana.* Aquí la teología cristiana fungía de teología política; propiamente era el monoteísmo –un monoteísmo que era en el fondo un monarquismo, es decir, el gobierno de uno solo– el que fungía de teología política.

Pero Peterson muestra cómo el monoteísmo político-religioso ha sido superado en la historia del cristianismo con la formación, dentro del concepto de Dios, de la doctrina trinitaria, en virtud de la cual hay en Dios una pluralidad no imitable *ad extra,* y con la formación, dentro del concepto de paz, de la escatología, en virtud de la cual la infinitud de la esperanza cristiana no es conmensurable con la *pax romana:* «Sólo en el terreno del judaísmo y del paganismo puede existir algo así como una "teología política". Pero el anuncio cristiano del Dios unitrino se sitúa más allá del judaísmo y del paganismo, por cuanto que el misterio de la Trinidad existe únicamente en la divinidad misma, no en la criatura humana, del mismo modo que la paz que busca el cristiano no está garantizada por ningún emperador, sino que es puro don de aquel que es "más alto que cualquier razón"»[33].

32. *Ibid.,* 72-73.
33. E. PETERSON, «El monoteísmo como problema político», en *Tratados teológicos,* Cristiandad, Madrid 1966, 62.

En el debate histórico-filosófico, la tesis de Peterson fue retomada y desarrollada por Eric Voegelin en *La nueva ciencia política* (1952), y por Ernst Topitsch en el ensayo *Cosmos y señorío. Orígenes de la «teología política»* (1955), para los cuales el rebrotar de la teología política –tal como aparece en la tesis de Schmitt– significa el rebrotar en la historia cultural de Occidente de un subterráneo filón gnóstico que tiende a sacralizar estructuras mundanas.

La tesis de Peterson ha sido utilizada también por los críticos del programa de «teología política», como Hans Maier, que cita las ya referidas palabras finales del ensayo de Peterson para concluir que el cristianismo no se presta al juego de una teología política, la cual, en cualquier caso, mezclaría lo espiritual y lo mundano, la iglesia y la sociedad: «Aun ahora, no hay nada que añadir a estas frases, ni siquiera el acento en su permanente actualidad»[34].

Ha sido sobre todo Moltmann quien ha afrontado este problema histórico-teórico, mostrando cómo se pueden utilizar las conclusiones de Peterson para presentar la «nueva teología política» como crítica de la teología política clásica, es decir, de la religión política.

La teología política es una categoría que proviene del estoicismo griego, de donde pasó al estoicismo romano. Literariamente, la expresión se encuentra en Terencio Varrón, cuyo texto –que se remite a su vez a otros textos– lo conocemos a través de Agustín, que habla de él en *De Civitate Dei* (VI, 5). En su acepción clásica, que en contexto cristiano tiene aplicación no sólo en la antigüedad, sino también en los tiempos modernos e incluso en nuestros días en la forma de «religión civil» –cuyo ejemplo más conspicuo lo constituye la *civil religion* norteamericana, según la teorización del sociólogo Robert Bellah[35]–, se configura como una metafísica del Estado al servicio de la homogeneización del pueblo y de la consolidación del poder. Pero en tal caso es mejor hablar de «religión política», en el sentido de que la religión, con su simbolismo y con sus prácticas, desempeña una función de apoyo al poder político. Peterson, sin embargo, ha visto perfectamente la irreductibilidad de la teología cristiana a religión política (que él, en polémica con

34. H. MAIER, «"Teologia politica"? Obiezioni di un laico», en (H. Peukert [ed.]) *Dibattito sulla «teologia politica»,* 60.
35. Cf. R.N. BELLAH, «La religione civile in America», en *La secolarizzazione,* Il Mulino, Bologna 1973, 145-166, donde el concepto de «religión civil» es formulado a través del análisis del discurso inaugural de Kennedy; ID., «Religione civile negli anni '70», en (D. Peerman y R. Gibellini [eds.] *Teologia dal Nordamerica,* Queriniana, Brescia 1974, 390-413. Cf. las dos colecciones de ensayos, R.N. BELLAH, *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World,* Harper and Row, New York 1970; ID., *Civil Religion,* Harper and Row, New York 1974.

el ensayo de Schmitt, llama «teología política»), en cuanto que la teología cristiana concibe a Dios en términos trinitarios. Pero las reflexiones de orden histórico de Peterson deben ser prolongadas, a juicio de Moltmann, en sentido teológico; entonces se ve cómo, en su núcleo central, la doctrina trinitaria es una teología de la cruz (y Moltmann, en los capítulos cristológicos de *El Dios crucificado,* contempla la teología de la cruz en términos trinitarios, desarrollando así una teología trinitaria de la cruz), y cómo la teología de la cruz exige una nueva teología política.

El punto discriminante del cristianismo es la cruz (Trinidad y escatología deben ser reconducidas a la cruz de Cristo; la escatología cristiana es una *eschatologia crucis:* ésta es la tesis que subyace a *Teología de la esperanza;* en la cruz adviene la Trinidad: ésta es la tesis teológica de *El Dios crucificado*), y «el peligroso recuerdo del Cristo crucificado obliga a los cristianos a darse una teología política crítica, tanto para con el Estado como para con la sociedad y hasta con la propia iglesia»[36]. La teología política de la cruz no puede funcionar como la antigua religión política ni como las modernas religiones civiles; en realidad, desarrolla una doble función: *a)* una función crítica frente al poder y sus ideologías; *b)* y además debe contemplar una «política de la liberación» de los oprimidos y de los marginados: «Una "teología política" cristiana quiere conducir a los cristianos, precisamente en cuanto tales, allí donde les espera el crucificado. En medio de los que sufren y de los condenados, Cristo está esperando a los suyos y su presencia»[37].

En síntesis, de la «teología política» se dan diversas acepciones:

a) Hay una teología política como *religión política* que explica una función de legitimación religiosa de un orden político: se trata de un concepto que tiene una larga historia y que abarca diversas formulaciones, que van desde la *theologia civilis* del estoicismo hasta la *civil religion* norteamericana; y el estudio de Peterson ha demostrado la incompatibilidad de la teología política así entendida con la teología cristiana.

b) Está, por otro lado, la teología política según la acepción de Carl Schmitt: se trata de una «teología política jurídica», en el sentido de que pertenece a la esfera de la ciencia jurídica, que percibe cómo la conceptualidad jurídica se deriva de algún modo de la conceptualidad teológica, y descubre una analogía estructural entre ambas conceptualidades. Se discute en el plano histórico-teórico si la crítica de Peterson no se

36. J. MOLTMANN, en (H. Peukert [ed.]) *Dibattito sulla «teologia politica»,* 229.
37. J. MOLTMANN, «Crítica teológica de la religión política», en (J.B. Metz, J. Moltmann y W. Oelmüller) *Ilustración y teoría política,* 45; cf. también J. MOLTMANN, *Trinidad y Reino de Dios,* 207-210; ID, *Teología política - Ética política,* 15-96.

centra –en cuanto que la teorización de Schmitt no se sitúa en el nivel teológico religioso– allí donde Peterson tiende a desplazar la discusión, sino en otro nivel que el propio Schmitt define como «sociología de los conceptos jurídicos».

c) Está además la teología política en la acepción de la *théologie politique* de *Humanismo integral* (1936), del filósofo francés Maritain: se trata, en este caso, de una teología regional, es decir, del genitivo, como «teología de la política», o «teología de lo político», en el sentido de una reflexión en clave de teología cristiana de la política y sobre la política.

d) Y está finalmente la «teología política» en el sentido de la «nueva teología política» tal como la teorizan los teólogos políticos, cuyo concepto general ya hemos esbozado, tal como se desprende del manifiesto programático de 1967-1968 y tal como ha ido configurándose ulteriormente en la discusión y en la ulterior reelaboración.

3. Las categorías de la teología política

Si en *Sobre la teología del mundo* (1968) el programa de teología política se inserta en el contexto del debate sobre una redefinición de las relaciones entre iglesia y mundo, entendido éste como realidad social en su devenir histórico, en el tratado sistemático *La fe en la historia y en la sociedad* (1977) la teología política se inserta en el proyecto de una teología fundamental práctica.

La teología cristiana –con referencia a la petición, formulada en 1 Pe 3,15, de estar «siempre dispuestos a dar respuesta a todo el que os pida razón de vuestra esperanza»– se configura siempre, en la intención que la anima y en la tarea que asume, como «apología de una esperanza»[38]. Esta dimensión apologética caracteriza a la teología fundamental, entendida como indagación sobre los fundamentos de la teología y de la religión, pero en el contexto moderno no puede ya concebirse como una especie de metateoría de la teología que justifique abstractamente la teología y defienda la fe, sino que debe descender al terreno de la praxis, asumir una connotación *práctica* y hacerse «teología fundamental práctica», «praxis apologética».

38. J.B. METZ, *La fe en la historia y en la sociedad,* Cristiandad, Madrid 1979, 17. Cf. también: J.B. METZ, «Teología política», en (AA.VV.) *Sacramentum Mundi* V, Herder, Barcelona 1974, 499-508; ID., *Un credo per l'uomo d'oggi: la nostra speranza,* Queriniana, Brescia 1976.

La caracterización *práctica* deriva en la teología fundamental, no sólo a partir de la comprensión bíblica de la apología, que hace siempre referencia al seguimiento y al hacerse-responsable, sino también a partir del contexto histórico-cultural que se conoce como «Ilustración y Modernidad», cuyas instancias fundamentales son una racionalidad *crítica* y, a la vez, una racionalidad *práctica*, tal como se concretan en la moderna historia de la libertad.

La teología neoescolástica –que ha dominado en la iglesia católica desde la segunda mitad del siglo XIX hasta los años treinta de nuestro siglo– se sustrae a la tarea de una confrontación con la Modernidad y defiende los contenidos de la fe practicando una táctica defensiva de aislamiento e inmunización. La apologética del método de la inmanencia propuesta por Blondel, la teología trascendental de Rahner y algunas otras perspectivas teológicas de orientación existencial y personalista han abierto una brecha en el frente unitario neoescolástico, recuperando temas de renovación de la Escuela católica de Tübingen de principios del XIX y pasando, de la mentalidad del choque frontal, a la mentalidad y a la práctica de la confrontación con la Modernidad. En esta línea de confrontación se sitúa el proyecto de una teología fundamental práctica, que pretende asumirlo con exigente radicalidad. Una teología fundamental práctica prescinde de la táctica de la contraposición y el enfrentamiento, propia de la teología neoescolástica, pero no incurre en una asimilación acrítica de la problemática de la Modernidad, tal como se verifica, por ejemplo, en la «teoría del cristianismo» elaborada por Trutz Rendtorff, aunque sí persigue una confrontación *crítica* y *práctica*.

Para Metz hay teologías, como la teología trascendental de Rahner y la teología en el horizonte de la historia universal de Pannenberg, que asumen la tarea de una confrontación *crítica* con la problemática de la Modernidad, pero no todavía de una confrontación también *práctica*. La teología política, en cambio, asume «la opción de entrar en el campo de la historia» y concibe la teología como un «saber práctico» que no se pregunta únicamente por el sentido de la vida y de la historia, sino que pretende hacer una «experiencia práctica del sentido en medio de la vida histórica»: «La excesiva facilidad con que a menudo se utiliza en teología la categoría de "sentido" (también, y especialmente, de "sentido de la historia") debería ser objeto de una indagación crítica. "Sentido" se ha convertido de golpe en el "hijo de papá" de los teólogos y, como sucede con todos los "hijos de papá", no se le ama demasiado, porque se le vicia y se le sobrevalora. Si es verdad que la teología no puede renunciar a esta categoría (ni siquiera en su acepción general), no hay que olvidar, sin embargo, que en este caso no se trata de un sentido exento de todo peligro y que pueda extraerse irreflexivamente de la férrea caja fuerte de la ontología (o de *una* ontología) cada vez que sea auténticamente introducido y "descrito" por medio de la inteligibilidad del propio obrar cristiano. Se da una verificación práctica del sentido, que no puede ser subrogado ni en clave trascendental ni en clave de historia universal»[39].

La fe de los cristianos debe hacerse «praxis en la historia y en la sociedad»; «la ortopraxis es el precio de la ortodoxia»[40]. El problema, pues, no está tanto en saber en qué consiste ser cristiano –aquí la polémica es con Hans Küng y con su reinterpretación del mensaje cristiano en *Ser cristiano* (1974)–, sino en poseer una ciencia *práctica* de Jesucristo: «la tan discutida crisis de identidad del cristianismo es, ante todo, una crisis no ya de su mensaje, sino de sus sujetos y de sus instituciones, que se sustraen en exceso al sentido inevitablemente práctico del mensaje mismo y, de ese modo, quebrantan la fuerza de su inteligibilidad»[41].

El proyecto de una teología política como teología fundamental práctica se articula en tres categorías básicas: memoria, narración y solidaridad, que son las categorías que explican el hacerse-práctica de la razón teológica.

1. *Memoria*. Por «memoria» puede entenderse, o bien la facultad de memorizar/recordar *(Gedächtnis)*, o bien los contenidos del memorizar/recordar *(Erinnerung)*. En la acepción de Metz, se habla preferentemente de los *contenidos* de la memoria cristiana, a los que se hace objeto de una función práctica. La tesis de la memoria *(die memoria-These)*, es decir, de la fe como memoria *(Glaube als memoria; Glaube als Erinnerung)*, se encuentra formulada ya en el ensayo *La «teología política» en discusión* (1969), con el que concluye la primera fase del debate, y es aducida para caracterizar teológicamente la «teología política».

Una de las objeciones más repetidas al primer proyecto era que la teología política estaría desenfocada cristológicamente, es decir, centrada en una temática más ilustracionista que específicamente cristiana. En este contexto se inserta la proposición e ilustración de la tesis de la fe como memoria. Por «fe» no se entiende aquí, ante todo, la *fides qua creditur*, el acto de fe, que la teología tradicional define en términos de asentimiento intelectual, y la teología existencial en términos de decisión: precisiones útiles pero insuficientes, por cuanto que, al pertenecer

39. J.B. METZ, *La fe en la historia y en la sociedad*, 172, nota 20.
40. Cf. J.B. METZ, «Chiesa e popolo ovvero il prezzo dell'ortodossia», en (R. Gibellini [ed.]) *Ancora sulla «teologia politica»: il dibattito continua*, Queriniana, Brescia 1975, 175-201.
41. J.B. METZ, *La fe en la historia y en la sociedad*, 13.

al ámbito de la subjetividad, podrían favorecer –y, de hecho, han favorecido– una privatización de la fe; sino que, ante todo y directamente, se entiende la *fides quae creditur,* el contenido de la fe. Y el contenido de la fe es definido como *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi:* esta «memoria determinada» tiene un poder práctico y movilizador, en cuanto que apela al seguimiento; los dogmas representan la articulación de esta memoria «como una memoria colectiva traducida en fórmulas»; y la iglesia es la «portadora pública de la memoria cristiana».

No se trata, pues, de una memoria entendida en sentido nostálgico romántico, como recuerdo vuelto hacia el pasado para transfigurarlo y para reconciliarse con él, sino –en conexión con una larga historia del concepto, que va desde la anámnesis platónica hasta la teoría crítica de la sociedad y que ha desarrollado sus dimensiones prácticas– como «memoria peligrosa» *(gefährliche Erinnerung),* en cuanto que pone en discusión el presente, despierta esperanzas adormecidas, abre horizontes de futuro y llama a la acción: «Nos referimos a esa memoria peligrosa que hostiga al presente y lo pone en entredicho, porque hace memoria de un futuro no alcanzado todavía»[42].

La teología política, por tanto, más allá del modelo intelectualista y del modelo existencial de fe, pone en primer plano la fe «en la figura de la memoria escatológica». Por eso la fe cristiana es una «fe dogmática», en el sentido de que está vinculada a determinados contenidos –los de las tradiciones bíblicas y de las afirmaciones doctrinales de la historia y la tradición cristianas–, en cuanto que estos contenidos tienen un potencial crítico, liberador y redentor que podría ser desconectado de una concepción privatizante de la fe y de la teología, y que es tarea de la nueva teología política activar y reintroducir en el debate cultural: «En este sentido, fe dogmática y praxis del seguimiento quedan indisolublemente correlacionados: dogma como memoria práctica»[43].

2. *Narración.* La *segunda* categoría, surgida en los años 1972-1973, en lo que hemos definido como segunda fase del debate sobre la teología política, es la de la narración *(Erzählung).* Aquello de lo que se hace memoria debe ser narrado: la *Erinnerung* genera la *Erzählung.* Si la iglesia es una comunidad que hace memoria, es también una comunidad que narra. Pero también la teología, que es en gran medida una teología *argumentativa* y *hermenéutica,* debe ser integrada por una *teología narrativa.* Estudios recientes han subrayado cómo el narrar –y no sólo el argumentar y el interpretar– es función de la razón crítica. «Es importante, por tanto, no ocultar ni negar, por temor a no ser suficientemente científicos, el potencial rememorativo y narrativo del cristianismo; es preciso, por el contrario, defenderlo y movilizarlo de una nueva manera contra el ostracismo de una época probablemente post-narrativa»[44].

42. *Ibid.,* 208.
43. *Ibid.,* 212.

La teología política, que como apología práctica de la esperanza cristiana se plantea el problema del hacerse-práctica de la razón teológica, está atenta a la función narrativa de la teología, porque la narración es performativa, tiende a la comunicación de la experiencia e incentiva nuevas experiencias. Metz puede remitirse no sólo a la estructura narrativa de amplios estratos de la Biblia judeo-cristiana y de los evangelios, sino también a la tradición, tanto judía como cristiana. Para Martin Buber, autor de *Los relatos de los Hassidim,* y para Gerhard Scholem la narración es un *signum efficax:* una categoría que en la dogmática católica ha estado confinada al ámbito de la teología de los sacramentos. En la tradición cristiana, Agustín, Buenaventura, Pascal, Kierkegaard, Newman y Bonhoeffer han hecho «teología» incluso practicando el género literario narrativo. En particular, el *Memorial* de Pascal es un auténtico fragmento de teología narrativa, en el que se distingue entre «el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob», el Dios cuyas gestas pueden narrarse, y «el Dios de los filósofos», sobre el cual sólo es posible discutir y argumentar. Para Metz, la misma teología trascendental de Rahner, a pesar de la abstracción de la conceptualización, pero caracterizada como está por la «fragmentación» en «ensayos» y «escritos», no es una dogmática preconstituida, sino la transcripción y la interpretación de una experiencia mística personal y de la vivencia de la comunidad eclesial, y en este sentido es síntesis de doxografía y de biografía, de teología argumentativa y de teología narrativa.

La teología narrativa, por tanto, en la teorización de Metz, es una dimensión necesaria de la teología política como apología práctica de la esperanza cristiana; pero ha tenido su propio desarrollo autónomo en diversos ámbitos de la teología, como, por ejemplo, en la cristología narrativa de Edward Schillebeeckx en *Jesús, la historia de un viviente* (1974), en el intento de una teología sacramental narrativa de Leonardo Boff en *Los sacramentos de la vida* (1975), y en la introducción a la *Religión* (1976) del pedagogo católico Hubertus Halbfas, donde las grandes religiones son vistas ante todo como comunidades narrativas. De este modo, la teología política, al introducir la categoría de «narración», no sólo ha desarrollado ulteriormente su proyecto, sino que ha introducido en teología un correctivo a la pretensión totalizadora de la teología argumentativa.

44. J.B. METZ, en (L. Scheffczyk [ed.]) *Redenzione ed emancipazione,* Queriniana, Brescia 1975, 175-176.

3. *Solidaridad.* La *tercera* categoría de la teología política como apología práctica de la esperanza cristiana es la *solidaridad.* Memoria y narración se hacen prácticas por medio de la solidaridad. Pero «sólo juntas, memoria, narración y solidaridad pueden ser las categorías de una teología fundamental práctica»[45].

La estructura de tal solidaridad se caracteriza como «místico-política»[46]: *mística,* porque nace de la fe como memoria y narración de la historia de Jesús; *política,* porque es praxis en la historia y en la sociedad, es compromiso por el ser-hombre de todo hombre, por el «hacerse-sujeto» y por el «permanecer-sujeto» de todo ser humano ante Dios, es decir, por que a todo hombre se le reconozca en la práctica su dignidad (esa dignidad que Dios reconoce a todo ser humano y por la que todo ser humano es un sujeto delante de él). No sólo, pues, un programa de humanismo integral (Maritain), o de humanismo plenario, que reconozca a *todo* el hombre (todas las dimensiones humanas), sino un programa de teología política como solidaridad planetaria, para que *todos* y cada uno de los seres humanos sean reconocidos como «sujetos delante de Dios». En este sentido, la teología política es una «teología política del sujeto».

Esta solidaridad planetaria, místico-política, se opone al principio utilitarista del cambio («yo apoyo tus intereses, y tú apoyas los míos») de la sociedad burguesa; pero se distingue también del proyecto del «obrar comunicativo» de Habermas y de la «comunidad comunicativa» de Apel, en cuanto que estos proyectos resultan en definitiva «elitistas» frente a la universalidad de una solidaridad que alcanza a la memoria cristiana; y se distingue, además, del proyecto de la solidaridad internacional de la clase obrera, que no está exento de odio y de violencia.

La solidaridad, además, como categoría de la teología política, no es sólo solidaridad «hacia adelante», sino también solidaridad «hacia atrás», con los muertos y con las víctimas, con la historia del sufrimiento humano. El tema de la «historia del sufrimiento» fue introducido en el pensamiento del siglo XX por Walter Benjamin, que habla de ello por primera vez en *El drama barroco alemán* (1928), y desde ahí ha entrado de diversos modos en la reflexión de los representantes de la teoría critica de la sociedad (Horkheimer, Adorno, Marcuse). Se ha observado que se trata de intelectuales y filósofos de origen judío, especialmente sensibles a esta temática, tan dramáticamente relacionada con la historia de su pueblo. A este respecto, remitimos a la obra

45. J.B. METZ, *La fe en la historia y en la sociedad,* 238.
46. Sobre estas dos dimensiones del cristianismo, cf. en particular J.B. METZ, *Las órdenes religiosas,* Herder, Barcelona 1978.

en 11 volúmenes de Heinrich Graetz (1817-1891), *Historia de los judíos desde sus orígenes hasta nuestros días,* editada entre 1853 y 1875, donde se caracteriza la historia judía como «historia del sufrimiento», a la vez que se establece una interesante correlación entre historia judía e historia universal: «La historia judía de los diecisiete siglos [de diáspora] representa, a escala reducida, la historia universal»[47]. Es desde aquí desde donde el concepto pasa a la obra de Benjamin y, sucesivamente, a las reflexiones de los representantes de la Escuela de Frankfurt. En este paso, el concepto de «historia del sufrimiento» se universaliza y adquiere las dimensiones de la historia humana. En la novena *Tesis de filosofía de la historia* de Benjamin, el *Angelus Novus,* el Ángel de la historia, ve un «cúmulo de ruinas» allí donde la teoría socialdemócrata del progreso, la historiografía historicista y la filosofía especulativa de la historia ven, en cambio, «una cadena de acontecimientos». De aquí la apertura de su pensamiento a la dimensión de lo mesiánico y de lo teológico, que se hará explícita en *La nostalgia del totalmente Otro* (1971) de Horkheimer.

La teología política ha prestado atención a este paso dado por el pensamiento filosófico hacia la trascendencia, asumiendo con Moltmann la historia del sufrimiento humano dentro de la teología de la cruz, y con Metz dentro de una teología fundamental práctica: «no es tan sólo una "solidaridad hacia adelante", con las generaciones futuras, sino también una "solidaridad hacia atrás", con los enmudecidos por la muerte y con los olvidados; para ella [la teología fundamental práctica] no hay sólo una "revolución hacia adelante", sino también, en cierta medida, una revolución hacia atrás, en favor de los muertos y de sus sufrimientos. Ella no mira desde el punto de vista de los vencedores y de los triunfadores, sino desde el de los vencidos y las víctimas, al gran teatro del mundo en que se desarrolla nuestra historia. En este sentido, es categorialmente muy próxima a la literatura, especialmente a las tragedias, que, contra la prepotencia de nuestra historia del progreso, narran y mantienen despierta la anti-historia de la pasión no aplacada»[48]. Una historia del progreso y de la emancipación sin memoria del sufrimiento y de la pasión humana sería una historia coja, interpretada únicamente, según un criterio naturalista-darwinista, desde el punto de vista de los vencedores.

Metz insiste una y otra vez en su crítica de la «religión burguesa», a la que se contrapone una «religión mesiánica». La religión burguesa es una

47. Cit. en B. WACKER, *Teologia narrativa,* Queriniana, Brescia 1981, 51.
48. J.B. METZ, en (L. Scheffczyk [ed.]) *Redenzione ed emancipazione,* 168-169. Cf. también J. MOLTMANN y J.B. METZ, *Storia della passione,* Queriniana, Brescia 1974.

religión interesada, por cuanto que aspira a satisfacer las necesidades religiosas del sujeto; la religión mesiánica es desinteresada, por cuanto que hace prevalecer el sentido del amor: «El sentido del tener es atravesado por el sentido del amor»[49]. La religión burguesa es una religión en la que no hay lugar a la conversión; la religión mesiánica es expresión de un «cristianismo del seguimiento». La religión burguesa es una religión donde las virtudes cristianas se privatizan y donde la política y la economía apenas tienen que ver con la ética; la religión mesiánica, en cambio, es religión de la solidaridad y de la práctica mesiánica del amor.

Moltmann, por su parte, insiste en la correlación entre teología política y ética política: «La *ética política* indica mi propio camino»[50]. Se trata de una «ética de la esperanza» que conjuga «resistencia» y «anticipación»; de una «ética mesiánica» que abarca la complejidad de las dimensiones de la vida histórica y que, en las condiciones actuales, se concreta: «1) en la lucha por la justicia económica y contra la explotación del hombre por el hombre; 2) en la lucha por los derechos humanos y por la libertad y contra la opresión política del hombre por el hombre; 3) en la lucha por la solidaridad humana y contra la alienación cultural, real y sexista del hombre por el hombre; 4) en la lucha en favor de la paz ecológica con la naturaleza y contra la destrucción industrial de ésta por el hombre; 5) en la lucha por la certeza y contra la apatía en la vida personal»[51].

La teología política persigue, en definitiva –más allá de la táctica de la contraposición o, en sentido contrario, de la caída en una asimilación acrítica–, un confrontamiento con la Modernidad, lo cual exige de la teología un "baño" crítico de Ilustración, capaz de efectuar una «iluminación de la Ilustración» *(Aufklärung über die Aufklärung)* que descubra sus límites y contradicciones, pero que a la vez sepa mediar entre emancipación e historia de la libertad, por una parte, y salvación y redención, por otra. En este sentido, la teología política representa, desde el punto de vista estrictamente teológico, la superación de la «teología de la secularización» o, mejor, de la «tesis de la secularización» (formulada por Gogarten en *Destino y esperanza de la época moderna,* 1953, y retomada por Cox en *La ciudad secular,* 1965), en cuanto que propone una mediación concreta entre fe y mundo secular[52].

49. J.B. Metz, *Más allá de la religión burguesa,* Sígueme, Salamanca 1982, 12.
50. J. Moltmann, *Teología política- Ética política,* 10. Cf. R. Gibellini, «Dalla teologia politica all'etica politica (Intervista a J. Moltmann a vent'anni dalla «Teologia della Speranza)»: *Il Regno-Attualità* 10 (1984) 205-208.
51. J. Moltmann, *Teología política- Ética política,* 114.
52. Cf. R. Gibellini, «Dalla modernità alla solidarietà. Oltre la teologia della secolarizzazione»: *Rassegna di Teologia* 30 (1989) 121-144.

Tomada en su acepción más amplia, la teología política representa una dimensión de la teología cristiana y se concreta en múltiples contextos culturales y sociales: «La teología latinoamericana de la liberación, la teología negra en los Estados Unidos, la teología *Minjung* en Corea, la teología feminista y muchas otras formas de la teología muestran la necesidad y la fecundidad de esta conciencia política de la teología cristiana»[53].

53. J. Moltmann, *Teología política - Ética política,* 9.

11
Teología y experiencia

La teología política, sobre todo en su momento rememorativo-narrativo, remite a la experiencia. La memoria genera la narración, y ésta es performativa, en cuanto que activa experiencia y acción; el dogma como memoria práctica recupera, más allá del fixismo de las fórmulas, la experiencia que en éstas se fija y que está destinada a activar otras experiencias y la correspondiente praxis.

El problema de la relación entre fe y experiencia ha sido particularmente sentido, en la teología del siglo XX, por todas aquellas teologías que se han confrontado con el descubrimiento de la subjetividad efectuado por el pensamiento moderno, tanto en el campo evangélico como en el católico; en el campo evangélico, desde la teología existencial hasta la teología hermenéutica y el método tillichiano de la correlación; en el campo católico, desde la apologética del método de la inmanencia propuesta por Blondel, pasando por la teología del sobrenatural en la interpretación de de Lubac, hasta la teología trascendental de Rahner y la teología política. Pero el meollo de los problemas referentes a la relación entre fe y experiencia ha sido extensa y originalmente tratado por el teólogo católico belga de lengua flamenca, Edward Schillebeeckx.

1. Edward Schillebeeckx: teología como comprensión de la experiencia cristiana

En la obra de Edward Schillebeeckx (1914-) –que se formó en Lovaina (bajo la dirección de de Petter), en Le Saulchoir y en la Sorbona (donde fue alumno de Chenu), y que ejerció la docencia primero en el escolasticado teológico de los dominicos de Lovaina (1946-1957), y posteriormente en la Facultad de Teología de la Universidad católica de Nimega, en Holanda (1958-1983)– se pueden distinguir dos períodos.

En el *primero* –que hay que datar entre 1946, en que comenzó su actividad académica, y 1967– su reflexión se sitúa en la línea de un

tomismo abierto: de este período son sus estudios sobre la teología de los sacramentos, como la reconstrucción histórica de la teología sacramental en *La economía sacramental de la salvación* (1952) y el posterior tratado sistemático desarrollado en *Cristo, sacramento del encuentro del hombre con Dios* (1958), así como un estudio histórico sobre *El matrimonio: realidad secular y misterio salvífico* (1963), al que debía seguir un tratado sistemático que nunca se publicó, y múltiples ensayos teológicos que jalonaron tanto el debate teológico como el debate conciliar y que fueron recogidos, a partir de 1964, en una serie de volúmenes con el titulo general de *Sondeos teológicos (Theologische Peilungen).*

Los escritos de este período se caracterizan por el método histórico, que reconstruye la historia de la doctrina antes de proceder a la elaboración sistemática –método aprendido en la Escuela de Le Saulchoire y en la École des Hautes Études de la Sorbona (donde el ex-rector de Le Saulchoire, el P. Chenu, tenía cursos de especialización)–, y por el perspectivismo gnoseológico, aprendido en Lovaina, en la escuela del dominico de Petter. El P. D. de Petter proponía una síntesis entre tomismo y fenomenología que, desde el punto de vista gnoseológico, comportaba un subrayado del momento intuitivo-experiencial frente al momento representativo-conceptual. Se trataba de una operación cultural –paralela a la emprendida en los mismos años en Lovaina por el P. J. Maréchal (que influirá en la teología de Rahner)– en la que se intentaba abrir el tomismo a la problemática del pensamiento moderno; mientras Maréchal utilizaba el concepto de trascendental, de Petter utilizaba el análisis fenomenológico. La ontología fenomenológica de de Petter comportaba un «perspectivismo gnoseológico», según el cual la experiencia-expresada-en-conceptos se inserta en una experiencia más compleja, a-temática y pre-conceptual de la realidad, para la que las representaciones conceptuales, aun en su validez objetiva, tienden y se orientan hacia la verdad en su integridad. En virtud de este perspectivismo gnoseológico, «el valor noético de nuestro conocimiento conceptual de Dios consiste típicamente en un acto proyectivo con el que, a través de los contenidos conceptuales, "tendemos" hacia Dios sin poderlo captar conceptualmente, aun sabiendo que Dios está precisamente en la dirección objetiva indicada por el contenido conceptual»[1].

En el *segundo* período, que comienza en el inmediato postconcilio y que tiene su primera expresión en las conferencias americanas de 1967, *Dios, el futuro del hombre* (publicadas en su primera edición americana en 1968), se produce un «notable cambio» (R. Schreiter). A partir de

1. E. SCHILLEBEECKX, *Revelación y Teología,* Sígueme, Salamanca 1968, 293.

aquí tiene lugar un giro que lleva al teólogo dominico a abandonar el tomismo de escuela (incluso en la reinterpretación de su maestro lovaniense de Petter), que en sus obras anteriores representaba el marco conceptual de referencia, para confrontarse con las nuevas hermenéuticas y dialogar más directamente con la experiencia del hombre secular contemporáneo. Es sobre todo con referencia a este segundo período como el teólogo americano Robert Schreiter –antiguo discípulo de Schillebeeckx en Nimega y uno de los mejores conocedores de su teología– hace la siguiente observación: «En términos de afirmación general, el trabajo de Schillebeeckx podría verse como el resultado del intento de comprender la experiencia cristiana, concreta y contemporánea»[2]. En este segundo período, el más original y creativo, se pueden indicar ulteriormente, sobre la base de la producción teológica, dos fases: la fase hermenéutica (1967-1972) y la fase cristológica (1972-1989).

2. Hermenéutica de la experiencia y de la praxis

Schillebeeckx está convencido, como se desprende de las conferencias americanas de 1967, de que la teología católica carece de una hermenéutica. Lo que funciona en la teología católica, como equivalente de una teoría hermenéutica, es la teoría de una evolución del dogma que permite explicar la persistencia de la idéntica verdad dogmática en las reformulaciones de la fe en un contexto cultural distinto como progresivo paso, legítimo y homogéneo, de lo implícito a lo explícito.

El problema de un progreso en la inteligencia de la fe había sido percibido también en la antigüedad cristiana, como lo refleja en concreto el *Commonitorium* (Memorial) del siglo V, de Vicente de Lérins, donde se afirma, contra los herejes, la inmutabilidad de la fe («nosotros afirmamos lo que siempre y en todo lugar ha sido creído por todos», c. 2), pero se admite ciertamente un progreso en condiciones muy determinadas («Pero progreso no significa cambio. [...] Crezca, pues, la inteligencia de la verdad, pero en el mismo género, en el mismo sentido, en la misma doctrina», c. 23). El problema, sin embargo, se había presentado con mayor agudeza repetidas veces en el siglo XIX y comienzos del XX, concretamente en la figura de desarrollo/evolución del dogma, con ocasión de la confrontación con el historicismo moderno (Günther), en las discusiones del movimiento de Oxford (Newman) y en la controversia modernista

2. R. SCHREITER (ed.), *The Schillebeeckx Reader,* Crossroad, New York 1984, 10.

(Loisy y Blondel). La problemática había sido retomada, de un modo más escolástico y sistemático, con ocasión de la definición del dogma de la Asunción de María mediante la constitución dogmática *Munificentissimus Deus* (01.11.1950). La teología católica había acabado aceptando la expresión (anteriormente sospechosa y controvertida) «evolución del dogma», que se explicaba –de diversos modos, en función de las distintas posturas teológicas– como paso de la posesión *implícita* de la verdad a una explicitación legítima y homogénea con el dato revelado.

Pero la teoría de la evolución del dogma tiende a resolver, en el plano histórico-doctrinal, el problema de la relación entre Escritura y Tradición y entre historia y dogma. La teoría hermenéutica, en cambio, plantea el problema de la *inteligibilidad* de los textos de la revelación, de la *actualización* y la relevancia *experiencial* de las fórmulas de la fe. Dicha teoría había entrado tímidamente en la teología evangélica con la hermenéutica de Schleiermacher, y de un modo más decidido, en nuestro siglo, con la hermenéutica existencial de Bultmann, de Fuchs y de Ebeling, en los años cuarenta y cincuenta (cf. capítulos 2 y 3). El intento de los ensayos hermenéuticos de Schillebeeckx –que ya en el primer período, siguiendo una sugerencia de Blondel, prefería hablar de «desarrollo de la tradición» antes que de «desarrollo del dogma», para subrayar que se trataba de un desarrollo no meramente teórico– es introducir la hermenéutica en la teología católica[3].

La hermenéutica teológica interpreta los textos de la revelación, pero los textos del Antiguo y del Nuevo Testamento son ya en sí mismos una «interpretación en acto» de unos hechos (la historia de Israel y la historia de Jesús) a la que tales hechos remiten. De donde se deduce que «la hermenéutica concierne a la interpretación de una interpretación»[4]. La Biblia, en la complejidad de su composición, es un proceso hermenéutico: el Antiguo Testamento es interpretación de la historia de Israel a partir de la fe en el Dios de la promesa; el Nuevo Testamento es interpretación del Antiguo Testamento a la luz del acontecimiento escatológico de Cristo, es decir, a la luz de una historia que abre un futuro escatológico a la historia de la humanidad. Los textos bíblicos remiten, pues, a la realidad y a la historia: «el cristianismo es una interpretación creyente de la realidad y de la historia»[5]. Si la teología hermenéutica pretende insertarse en este proceso, entonces está vinculada al texto, pero a la vez es remitida más allá del texto, a la realidad y a la historia. De aquí se deriva la insuficiencia de la «nueva hermenéutica», que no va más allá de la palabra de Dios; pero si la palabra de Dios remite a la historia, es necesaria una hermenéutica de la historia, como ha afirmado Pannenberg. Schillebeeckx acepta la instancia hermenéutica que la hermenéutica existencial ha hecho valer frente a la teología dialéctica, pero acepta la crítica que la teología de la historia de Pannenberg ha hecho tanto de la teología de la palabra (Barth) como de la teología kerygmática (Bultmann) o de la nueva hermenéutica (Fuchs, Ebeling), y pretende ir más allá, tanto en la utilización de los análisis de las nuevas hermenéuticas filosóficas como frente al hombre de la sociedad secular.

3. Cf. en particular el ensayo programático: E. SCHILLEBEECKX, «Hacia una utilización católica de la hermenéutica», en *Dios, futuro del hombre,* Sígueme, Salamanca 1970, 11-57.
4. E. SCHILLEBEECKX, *Interpretación de la fe,* Sígueme, Salamanca 1973, 25.
5. *Ibid.,* 26.

Comprender una tradición significa reinterpretarla mediante una interpretación de los textos del pasado en los que ha quedado fijada la tradición, pero a partir del presente de una situación cultural nueva, que es definible en el mundo contemporáneo en términos de secularización y de pluralismo. En este contexto, el teólogo flamenco define en diversas ocasiones su intento hermenéutico como «hermenéutica de la experiencia» y «hermenéutica de la praxis».

Hermenéutica de la experiencia

La interpretación hace referencia a la experiencia en dos vertientes: la del texto que hay que interpretar y la del intérprete y la comunidad interpretante. Se afirmaba que los textos que hay que interpretar son ya en sí mismos interpretaciones de una historia vivida; pero entonces tal interpretación, fijada literariamente en los textos, contiene una experiencia que hay que *interpretar* y *transmitir,* a fin de que la experiencia originaria, fijada en el texto, suscite otras experiencias en el intérprete y en la comunidad interpretante. Pero una experiencia es transmisible si es comprensible. Surge aquí el problema de la relación entre secularización y fe cristiana, entre autocomprensión secular y autocomprensión cristiana.

Schillebeeckx no afirma, a diferencia de la teología radical de la «muerte de Dios», que la secularización invalide el discurso teológico, por cuanto que la autocomprensión humana secular sigue estando abierta al misterio, como se puede deducir de la confianza radical en la realidad, del compromiso por los demás, de la instancia a realizar el bien y de la lucha contra el mal. Más bien, la secularización resitúa el discurso teológico, y es tarea de la hermenéutica ayudar a determinar una *disclosure situation,* es decir, una situación que permita a la autocomprensión secular trascenderse y abrirse al misterio de la vida y de la realidad. Las

afirmaciones de fe y los enunciados teológicos no son deducibles de la experiencia, pero sí deben tener la cobertura de la experiencia, es decir, deben ser capaces de iluminar la experiencia, de hablar a la experiencia del hombre secular; de lo contrario, no son defendibles, y se llegaría a una ruptura de la comunicación: «Toda interpretación teológica, en cuanto reflexión sobre el discurso religioso, debe poseer un significado *mundanamente inteligible* y, en tal perspectiva, un "significado secular" (por retomar al menos el concepto de P. van Buren)»[6].

El problema de la correlación entre experiencia y fe ha sido advertido siempre en teología. En el fondo, la vieja «teología natural» tenía precisamente la finalidad de elaborar un conocimiento racional de Dios, es decir, un conocimiento alcanzable con la sola luz de la razón humana, que hiciera de puente hacia la revelación divina y el conocimiento de la fe. El problema se agudiza hoy, por cuanto que entre autocomprensión humana *secular* y autocomprensión *cristiana* se observa un desfase que podría conducir a la incomunicabilidad: «Hoy menos que nunca podemos prescindir de una "teología natural" (antropología fiel a la experiencia)»[7]. Es un problema advertido también por la teología protestante, que tradicionalmente no aceptaba la mediación de una teología natural, sino que se confiaba directamente a la inteligibilidad interior de la palabra de la revelación. La teología dialéctica exarcebaba el contraste entre experiencia y fe, entre teología natural y teología cristiana. Pero la «nueva hermenéutica» ha superado las contraposiciones de la teología dialéctica y se ha planteado el problema de la comprensibilidad del discurso cristiano en el contexto de la experiencia humana. Schillebeeckx puede citar este texto emblemático de Ebeling: «La comprensión de lo que expresa la palabra "teología natural" se sitúa en el horizonte de la problematicidad radical»; y comenta: «Esta cita evoca fuertes reminiscencias de una "teología natural" católica»[8]. El problema, al que daba solución en una época metafísica la «teología natural», se presenta en teología en la época de la secularización bajo la forma de la «problematicidad radical» de la realidad y de la existencia, y postula un método de correlación entre experiencia humana y fe cristiana. La no obviedad de la palabra cristiana impone a la teología cristiana *tout court* el método de la correlación entre experiencia y fe.

---

6. *Ibid.*, 20. La alusión a van Buren remite a *El significado secular del Evangelio* (1963), donde el teólogo norteamericano consideraba que debía traducir el lenguaje teológico y cristológico a un lenguaje puramente histórico y ético, mientras que para Schillebeeckx se trata de establecer una correlación entre experiencia cristiana y experiencia secular.
7. *Ibid.*, 151.
8. *Ibid.*, 122.

Hoy la teología está sustancialmente de acuerdo en el método de la correlación entre *pregunta*, tal como brota de la experiencia humana, y *respuesta*, tal como es formulada por la revelación cristiana. Pero el problema, según Schillebeeckx, requiere ser calibrado de nuevo para hacer frente a la objeción de la filosofía analítica, según la cual en la relación pregunta-respuesta no debe interferir un «error de categoría». Si se pregunta si la tierra es esférica, no se puede responder que la tierra es hermosa, porque entre pregunta y respuesta se produce un salto de categoría, por lo que la respuesta no tiene ningún sentido como tal respuesta. Del mismo modo, no puede decirse simplemente que la filosofía hace las preguntas y la teología da las respuestas. Tampoco en este caso existe una verdadera correlación, y se correría el peligro de hacer de Dios un «tapa-agujeros» (Bonhoeffer) que da respuestas a preguntas que, simplemente, no tienen respuesta. La pregunta humana de la experiencia debe hacerse en correlación con la respuesta de la fe. Y esta correlación se obtiene si la pregunta humana es configurable como pregunta de sentido sobre la realidad y sobre la existencia, a lo que sigue una *respuesta humana* que trata de articular un sentido, pero que únicamente recibe de la *respuesta cristiana* una sobreabundancia de sentido, un sentido último y definitivo. La respuesta cristiana es, pues, la respuesta que resuelve la búsqueda humana, que se articula en una pregunta radical y en respuestas parciales. A la pregunta radical sobre la realidad sólo la fe responde de manera radical; pero la respuesta cristiana no cae del cielo, sino que se inserta en un contexto de experiencia en el que dicha respuesta adquiere sentido, dando sobreabundancia de sentido.

Este método de correlación en clave hermenéutica se basa en dos elementos: en una *búsqueda de sentido* que actualiza una *dialéctica negativa*. La pregunta vital humana es pregunta de sentido, pero la respuesta de la cultura secular se fragmenta en múltiples proyectos antropológicos, los cuales, sin embargo, coinciden en su *crítica* y su *resistencia* a lo que es inhumano y en una *solidaridad* para hacer frente a la amenaza que pende sobre lo *humanum* (lo «*humanum* amenazado», según la formulación de Ernst Bloch). Los diversos proyectos antropológicos son, pues, tematizaciones de una experiencia universal de *búsqueda de sentido* que remite a un horizonte de plenitud de humanidad y de integridad humana (el *souhaitable humain*, según la formulación de Ricoeur, en el sentido de un *humanum* capaz de colmar el deseo del hombre). Es esta experiencia universal de búsqueda de sentido la que explica nuestras «experiencias de contraste» con la dura realidad, que se concretan en la dialéctica negativa de crítica, resistencia y solidaridad.

«Esta dialéctica negativa dentro de un horizonte de sentido no tematizable unívocamente constituye, a mi modo de ver, la universal precomprensión del Evangelio que permite al creyente evitar la necesidad de entregarse a una determinada filosofía»[9]. En la sociedad secular, que es pluralista desde el punto de vista cultural, la teología no puede ligarse a ninguna filosofía, sino que debe llevar a cabo una hermenéutica capaz de especificar la nueva precomprensión de la respuesta cristiana. Pero, a la vez, la respuesta cristiana no debe situarse sólo en el plano de la teoría, sino que debe descender al terreno de la praxis para adquirir capacidad de convicción: la «sobreabundancia de sentido» que ofrece la respuesta cristiana debe poder afirmarse en el plano teórico y en el plano práctico. En una sintética página, Schillebeeckx formula así el nuevo método hermenéutico de la correlación: «El hombre puesto en el mundo y que, a pesar de todo, anda en busca de sentido, hace una pregunta, y a esta pregunta es él mismo, por tanto, quien debe responder en primera instancia. [...] La respuesta vacilante del hombre a la propia pregunta, dada primariamente en la praxis, es identificada, indicada, en la fe cristiana. [...] A la luz de la revelación se manifiesta la sobreabundancia de sentido contenida *en* el sentido que el propio hombre ha descubierto en el mundo»[10].

Hermenéutica de la praxis

La hermenéutica de la experiencia debe prolongarse en una «hermenéutica de la praxis». Es éste el punto discriminante entre la hermenéutica existencial y la hermenéutica propuesta por Schillebeeckx en las conferencias americanas. La hermenéutica existencial (Bultmann, Ebeling, Fuchs) interpreta el texto para hacer emerger de él la posibilidad de la existencia auténtica que hay que vivir en la fe; la propuesta hermenéutica de Schillebeeckx interpreta el texto para hacer emerger de él la experiencia que hay que revivir y concretar en una praxis que impulsa hacia «un compromiso radical por el hombre y por la comunidad»[11], que busca «humanizar el mundo, pero sin dejar de mirar al *ésjaton*»[12]. Se trata de un motivo convergente con la hermenéutica que en aquellos años (1965-1968) estaba elaborando la teología política (Metz, Moltmann) y que Schillebeeckx elaborará ulteriormente, confrontándose con la «nueva teoría crítica» en los últimos ensayos recogidos en el volumen V de sus «Sondeos teológicos», titulado *Comprensión de la fe: interpretación y crítica* (1972).

9. *Ibid.*, 136.
10. *Ibid.*, 151-152.
11. *Ibid.*, 225-231.
12. *Ibid.*, 236.

La «nueva teoría critica», elaborada por el filósofo de Frankfurt Jürgen Habermas, retoma la tradición crítica de la Ilustración y desarrolla la «teoría critica» de la Escuela de Frankfurt (Horkheimer, Adorno) orientada a la praxis, afrontando el problema de la relación entre *ratio theoretica* y *ratio practica,* entre teoría y praxis. En *Conocimiento e interés* (1968), Habermas muestra cómo todas las ciencias están movidas por un interés práctico: las ciencias *alpha,* es decir, las ciencias del espíritu, están movidas por el interés por la *praxis comunicativa;* las ciencias *beta,* es decir, las ciencias de la naturaleza, lo están por el interés por la *praxis técnica;* y las ciencias *gamma,* es decir, las ciencias sociales, por el interés por la *praxis crítica* o emancipatoria. De donde se sigue que la praxis guía a la teoría, aunque después la teoría influya en la praxis, en una interrelación entre ambas. El análisis ulterior muestra que tanto la praxis comunicativa como la praxis técnica son reconducibles, en última instancia, a la praxis crítica o emancipatoria en los diversos ámbitos de la cultura, de la naturaleza y de la sociedad. Todo conocimiento, por tanto, está orientado por el interés por la libertad y la emancipación, por el ser-sujeto de toda persona humana. La «nueva teoría crítica», que retoma aspectos ya expresados por Fichte, el cual había intuido cómo la *razón pura* está guiada por la *razón práctica,* se presenta como una teoría post-marxista que asume y supera la filosofía marxiana. No es una filosofía de la historia que explique idealísticamente el devenir histórico en el concepto, sino una teoría crítica de la sociedad y de la historia que, mediante el análisis de las estructuras existentes, apunta a una praxis concreta, capaz de realizar lo que es posible y razonable realizar en las circunstancias dadas.

Schillebeeckx desarrolla una confrontación de la hermenéutica teológica con la nueva teoría crítica. La teoría crítica da un paso más allá de la tradición hermenéutica. Si la hermenéutica filosófica busca el sentido de las tradiciones históricas para actualizarlo, la teoría crítica busca el no-sentido de la historia actual, con vistas a una praxis emancipatoria, añadiendo, por tanto, a la tarea hermenéutica una «intención crítica y práctica». Es una ampliación de la tarea hermenéutica que debe ser emprendida también por la hermenéutica teológica: «En su esencia propia, consiguientemente, en su historia, el cristianismo es algo *más* que una historia de interpretación»[13].

13. *Ibid.*, 205.

Desarrollar una confrontación entre hermenéutica teológica y teoría crítica no significa subordinar la teología a la teoría crítica, como hicieron los representantes del *Kritischer Katholizismus* y de otros grupos cristianos progresistas, que acabaron entendiendo la teología como una «aplicación teológica de la teoría crítica», es decir, como teoría crítica de la función conservadora que la iglesia desempeña en la sociedad. La teología no es subordinable a la teoría crítica, pero sí puede aprender de ésta a autocomprenderse no sólo como «hermenéutica de la fe», sino también como «hermenéutica de la praxis creyente»; y, a su vez, la teología puede enseñar a la teoría crítica a mantenerse abierta al «misterio que libera también la razón»[14]. La confrontación no puede ser cesión, sino mutuo enriquecimiento. De donde se deriva la exigencia para la teología de conjugar la función *hermenéutica* con la función *crítica,* de interpretar para actualizar, de constituirse en saber con una intención práctico-crítica.

3. Cristología de frontera: experiencia humana y fe en Jesucristo

En 1966, la revista holandesa *Tijdschrift voor Theologie* publicaba un estimulante número de investigación sobre el tema cristológico con la colaboración de tres teólogos, Ansfried Hulsbosch, Piet Schoonenberg y Edward Schillebeeckx. Schoonenberg desarrollará su pensamiento en *Un Dios de hombres* (1969) –que hay que integrar con el ensayo ulterior *La aventura de la cristología* (1971)–, que constituye una audaz reinterpretación de la fórmula de Calcedonia, en el intento de recuperar sin recortes, junto con la divinidad, también la humanidad de Jesús el Cristo; y Schillebeeckx se embarcará en una vasta cristología (1974-1989) que tuvo su primer esbozo en el ensayo metodológico *La aproximación a Jesús de Nazaret* (1972) y que fue sintéticamente expuesto en un *Balance provisional* (1978) y en un *Breve Balance* (1979). Este último, que originariamente es el texto de una conferencia pronunciada en diversas ciudades alemanas, expresa perfectamente en su título, *Experiencia humana y fe en Jesucristo,* el sesgo epistemológico de la investigación cristológica del teólogo flamenco.

14. *Ibid.*, 218-225.

Las dos fuentes de la teología

La renovación de la teología católica promovida por la teología francesa en los años treinta y cuarenta proponía un «retorno a las fuentes» para superar el *impasse* de la teología especulativa neoescolástica; pero un retorno a las fuentes que se veía en una sola dirección: el retorno a las fuentes de la revelación y de la tradición. La teología católica postconciliar, que empezó a confrontarse con la cultura secular, se dio cuenta de que las fuentes son dos: por una parte, la revelación y la tradición cristiana; por otra, la experiencia humana. Y la teología debe realizar una constante labor de correlación entre ambas fuentes: *fe cristiana* y *experiencia humana.*

Pero la misma fe, como adhesión a la revelación (primera fuente de la teología), tiene una estructura experiencial: es una experiencia, es «experiencia con experiencias» (Jüngel, Ebeling), es decir, es experiencia *cristiana* con experiencias *humanas* (la experiencia de sí y del mundo que el cristiano tiene como ser humano). Al principio no hay una doctrina, sino que todo «comenzó con una experiencia muy concreta» que ha dado lugar a una «historia de experiencias»[15] que aún continúa.

En los orígenes del Nuevo Testamento, en efecto, hay un encuentro de Jesús con sus discípulos, los cuales, en este encuentro «desconcertante y arrollador», tuvieron una experiencia-de-salvación que después interpretaron y fijaron por escrito. También la interpretación forma parte de la experiencia, en cuanto que toda experiencia contiene elementos interpretativos, es un percibir interpretando. El Nuevo Testamento es, en definitiva, la explicitación de una experiencia-de-salvación interpretada: la experiencia se explicita en un mensaje, y el mensaje se transmite creando en el oyente una experiencia-de-vida. El mensaje remite a una experiencia como origen, y activa una experiencia como resultado. La revelación divina no es en su origen una doctrina, sino la libre iniciativa de Dios que se comunica manifestándose en hechos que determinan una experiencia-de-salvación, la cual es interpretada y fijada en un mensaje escrito. El mensaje contiene una doctrina, pero no es la doctrina el elemento primario, sino la experiencia. La doctrina es como una reordenación, en el plano de la reflexión y de la profundización, de ese contenido de experiencias que está en el origen y que sirve para la transmisión y activación de tal experiencia-de-salvación. Por eso nos insertamos en la viva tradición

15. E. SCHILLEBEECKX, *En torno al problema de Jesús. Claves de una cristología,* Cristiandad, Madrid 1983, 21ss.

cristiana haciendo experiencia: «En definitiva, se trata, en cualquier caso, de una historia cristiana de experiencia que continúa»[16].

Al especificar la estructura experiencial de la revelación, Schillebeeckx tiene buen cuidado *a)* de distinguir con claridad su tesis de la tesis modernista, según la cual los dogmas serían expresión de la experiencia religiosa del creyente: la revelación no se deriva *de* la experiencia; viene de lo alto, de la libre iniciativa graciosa de Dios, pero es percibida *por medio de* experiencias y *en* las experiencias; pero también *b)* de distinguir su tesis de una lectura fundamentalista de la Biblia como palabra pura de la revelación de Dios: la revelación divina viene mediada por un proceso constituido por hechos, experiencias e interpretaciones; además, las interpretaciones se sitúan en un doble nivel: son interpretaciones más directas de la experiencia originaria, y son también interpretaciones mas elaboradas (que Schillebeeckx llama «comentarios»), por cuanto que se expresan por medio de «modelos» interpretativos o «teorías» interpretativas derivadas de la cultura ambiente: «La revelación en su conjunto viene, pues, mediada por un largo proceso, no sólo de acontecimientos, experiencias e interpretaciones, sino también de interpretaciones *en* determinados modelos o teorías diferentes»[17].

Ahora bien, para que la «historia cristiana de experiencias» continúe, el mensaje transmitido debe ser comprensible y convincente también para el hombre de hoy, y no sólo debe aceptarse en función de una autoridad institucional que lo media. En la sociedad secular, la experiencia religiosa no es ya una *high experience,* una experiencia fuerte generalizada, sino que se configura como «experiencia con experiencias»; debe, pues, insertarse en el contexto de las experiencias humanas seculares para hacerse convicción y experiencia personal. El mensaje de la tradición debe ser propuesto en una «catequesis de experiencia» como interpretación posible de las experiencias humanas, como «proyecto de búsqueda» (Kuitert) para la búsqueda de sentido del hombre, y debe poder ser experimentado como «respuesta de liberación» a los interrogantes vitales que el ser humano se plantea. La teología está llamada a mantener abierta la comunicación entre los contenidos tradicionales de la fe y la experiencia humana, en una constante relación crítica entre ambas fuentes: la tradición bíblica (primera fuente) y nuestro mundo actual de experiencia y de vida *(Lebenswelt)* (segunda fuente)[18].

El teólogo flamenco ha afrontado concretamente esta tarea en un vasto «proyecto cristológico» en tres volúmenes: *Jesús, la historia de un viviente* (1974), donde la experiencia cristiana fundamental es analizada en la corriente sinóptica; *Cristo y los cristianos* (1977), donde la experiencia cristiana fundamental es analizada en las otras corrientes neotestamentarias (la paulina y la joánica), y donde, en una síntesis conclusiva, se especifican los elementos estructurales tanto de la tradición cristológica de la iglesia como de la experiencia del hombre secular; y *Los hombres, relato de Dios* (1989), donde se muestra cómo el corazón del mensaje cristiano, salvación-en-Jesús-de-parte-de-Dios, puede ser experimentado de nuevo en la historia de la humanidad.

16. E. SCHILLEBEECKX, *Esperienza umana e fede in Gesù Cristo. Un breve bilancio,* Queriniana, Brescia 1975, 21.
17. E. SCHILLEBEECKX, *En torno al problema de Jesús,* 35.

Cristología narrativa

Se puede sintetizar la investigación cristológica de Schillebeeckx con estas palabras del *Balance:* «Una cristología (que persevere en su objeto) es, pues, la historia de una particular experiencia de encuentro que identifica lo que ella *experimenta,* es decir, da un nombre a lo experimentado»[19]. De aquí nace la estructura narrativa del primer volumen sobre Jesús, expresada también en el título: *Jesús, la historia de un viviente* (1974).

Una cristología podría partir del Cristo de la iglesia: tendríamos así una cristología dogmática. Schillebeeckx emprende una *investigación metadogmática:* una aproximación a Jesús, no pasando por la vía de la tradición dogmática de la iglesia (una vía metodológica cuya plena legitimidad se reconoce), sino practicando la vía del método histórico-crítico. El ensayo de cristología no pertenece, por tanto, al género de la teología sistemática, sino más bien al género de la *exégesis teológica,* que analiza el fenómeno histórico del primer cristianismo (tal como ha quedado fijado en los escritos del Nuevo Testamento) con la intención, no de efectuar una mera reconstrucción histórica (exégesis histórica), sino de descubrir la dimensión teológica en el mismo fenómeno histórico del primer cristianismo. Y la conclusión de la investigación será la identificación del núcleo de la experiencia fundante del cristianismo en los siguientes térmi-

18. En un confrontamiento con la teología de Schillebeeckx, Hans Küng prefiere hablar de «polos» de la teología, más que de «fuentes»: «La primera "fuente", el primer polo, la primera norma de una teología cristiana, es el hablar revelador de Dios en la historia de Israel y en la historia de Jesús. [...] La "segunda fuente", el segundo polo, el horizonte de una teología cristiana, es el mundo de nuestras experiencias humanas»: cf. H. KÜNG, en (L. Swidler [ed.]) *Consensus in Theology? A Dialogue with Hans Küng and Edward Schillebeeckx,* Westminster Press, Philadelphia 1980, 1-17.
19. E. SCHILLEBEECKX, *En torno al problema de Jesús,* 29.

nos: salvación-en-Jesús-de-parte-de-Dios. Más aún, era este resultado de la investigación el que debería haberse expresado en el título del libro; pero el autor acabó optando por un título más formal y menos rico en contenido *–Jesús, la historia de un viviente–* para indicar el sesgo narrativo del estudio: se trata, desde el punto de vista metodológico, de una cristología narrativa.

La indagación sobre la vida de Jesús *(Leben-Jesu-Forschung)* fracasó porque trataba de reconstruir una imposible biografía de Jesús. La teología existencial efectuó un corte entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe. La *New Quest* sobre el Jesús histórico hizo posible remontarse del Cristo de la fe al Jesús de la historia. La cristología de Schillebeeckx pretende ser una cristología narrativa: si el hombre moderno ha perdido la inocencia narrativa primigenia, que permitía ver en los evangelios relatos históricos, el método histórico-crítico permite, aun partiendo de textos que expresan la fe de la comunidad cristiana, narrar la historia de un Jesús al que se confiesa como el Cristo, haciendo posible así una segunda inocencia narrativa. Según Schillebeeckx, la asunción del método histórico-crítico es inevitable, dado el carácter histórico del cristianismo. El resultado de la investigación *histórica* no puede convalidar y verificar la verdad *teológica* de la fe, pero sí mantener abierto el dato histórico a la interpretación cristiana como una de las posibles interpretaciones y, por tanto, no excluirla. Los resultados de la investigación histórico-crítica no exigen ni excluyen la interpretación de fe de los hechos, sino que la admiten como posible. Y es muy importante para la «racionalidad» del acto de fe esta previa investigación histórica realizada con una intencionalidad teológica.

La investigación histórico-crítica parte del texto del Nuevo Testamento y se remonta, desde el texto, hasta la experiencia fundamental que ha interpretado los hechos que están en el origen del cristianismo: «[...] todo escrito neotestamentario, en realidad, trata de la salvación experimentada en y a través de Jesús. Las experiencias de gracia que aquí se expresan proponen de nuevo el mismo acontecimiento fundamental y una experiencia que todos reconocen, aunque no todos los escritos del Nuevo Testamento reproduzcan del mismo modo esa experiencia fundamental de todos los cristianos»[20]. La investigación histórico-crítica efectuada por Schillebeeckx le lleva a reconstruir el «itinerarium mentis» recorrido por los discípulos, en contacto con el Jesús de la historia, para llegar a la confesión cristológica; se trata de una investigación que, haciéndose cargo de la interrelación existente entre el estrato histórico y el estrato experiencial/interpretativo, reconstruye la «historia de la formación de la fe cristiana»[21].

20. *Ibid.*, 29.

A través de una docta y minuciosa reconstrucción de la formación de la interpretación cristiana de Jesús, basándose en el testimonio de la corriente sinóptica, Schillebeeckx llega a la formulación del sentido originario de la fe cristiana en los siguientes términos: «El credo fundamental de los primeros cristianos era: Jesús de Nazaret es el Cristo, el totalmente lleno del Espíritu escatológico de Dios. Jesús es la revelación escatológica y y definitiva de Dios y, por ello, el paradigma de la humanidad escatológica»; «en él realiza Dios la redención, la salvación y la liberación»[22]. Esta fe originaria se expresa con los conceptos religioso-culturales propios dc la época: el Cristo, el Hijo de Dios, el Señor. Se trata de títulos de excelencia *(Hoheitstiteln)* que, en primera instancia, son títulos funcionales: expresan la función histórico-salvífica decisiva de Jesús, es decir, lo que Dios ha obrado y obra en Jesús. Es una *teo-logía de Jesús* que encuentra expresión en esta fórmula esencial: «Salvación-en-Jesús-de-parte-de-Dios»[23].

Pero pronto debía surgir una pregunta ulterior: dado lo que *ha acontecido* en Jesús como iniciativa salvífica de Dios, *¿quién es* Jesús en su realidad personal?; si la *función* de Jesús es traer la salvación de parte de Dios, ¿cuál es la *realidad ontológica* de Jesús? Es al hilo de este desplazamiento de acento como, a partir de una *teo-logía de Jesús,* se llega a una cristología explícita, como *teología sobre Jesús,* que tematiza la personalidad misma de Jesús con una especie de «teología al cuadrado», es decir, como profundización creyente del conocimiento de Jesús, ya identificado e interpretado en su función salvífica. Aquí utiliza Schillebeeckx la distinción del moderno análisis lingüístico entre *asertos de primer orden* (las afirmaciones funcionales relativas a Jesús, que expresan la teo-logía de Jesús) y *asertos de segundo orden* (las afirmaciones cristológicas ontológicas, que expresan la teología sobre Jesús): «Si afirmamos desde la fe que Dios salva a los hombres en Jesús ("aserto de primer orden"), ¿cómo deberemos entender a Jesús mismo, en quien se ha hecho realidad la definitiva acción salvifica de Dios ("aserto de segundo orden")?» Basta con adherirse al primer aserto para ser *cristiano,* aunque en el plano de los asertos de segundo orden podría darse una serie de ulteriores precisiones. La ortodoxia cristiana primaria y fundamental se puede medir sobre todo con los asertos de primer orden. «La

21. *Ibid.*, 60.
22. E. SCHILLEBEECKX, *Jesús. La historia de un viviente,* Cristiandad, Madrid 1981, 509, 511.
23. Cf. *ibid.*, 523.

historia del dogma cristológico se sitúa obviamente en el plano de los asertos de segundo orden, si bien con la intención y preocupación de salvaguardar los de primer orden»[24].

Schillebeeckx muestra cómo la historia de la interpretación que desembocó en los dogmas cristológicos (y, por tanto, en la cristología patrística y medieval) se movió a lo largo de una problemática inevitable, a fin de defender e ilustrar el núcleo central de la fe; pero a la vez muestra cómo no es vinculante y necesario el horizonte de comprensión dentro del cual se buscó la respuesta a los problemas que fueron apareciendo a lo largo de los siglos. La interpretación eclesiástica, dogmática y teológica se sitúa en la vertiente de las afirmaciones de segundo grado y está al servicio de las afirmaciones de primer grado, en las que se expresa el «núcleo» del cristianismo y de la experiencia cristiana fundamental, que hay que interpretar siempre de nuevo en una teología *teórica*, narrar en una teología *narrativa* y traducir en la *praxis* del reino. Las «afirmaciones de segundo grado» corresponden a los «comentarios», es decir, a interpretaciones más elaboradas y filtradas a través de «modelos» o «teorías» interpretativas, comprensibles en épocas pasadas, pero no viables ya en una tradición viva en el presente de una sociedad secular. Éste es el punto neurálgico de la cristología de Schillebeeckx, pero se puede comprender lo importante que es para el intento de elaborar una cristología como «proyecto de búsqueda» para el hombre contemporáneo, que anda en busca de integridad y de liberación, y de quien no puede pretenderse que persiga ideales y piense en modelos culturales de épocas pasadas.

Soteriología cristiana en clave moderna

Si en *Jesús, la historia de un viviente* (1974) Schillebeeckx buscaba aquello que en el «Jesús histórico» podía permitir al Nuevo Testamento expresar su confesión, en el segundo volumen de la trilogía cristológica Schillebeeckx busca la interpretación neotestamentaria de lo que los cristianos han experimentado en su encuentro con Jesús. En síntesis, con el lenguaje del Nuevo Testamento –retomado en el título original del segundo volumen de la trilogía, *Justicia y amor. Gracia y liberación* (1977)– Dios, que es *justicia y amor,* hace posible a los hombres, en su encuentro con Jesús como el Cristo, la experiencia de la *gracia* y de la *liberación;* más aún –y esto es lo que pretende indicar el título de la edición italiana, *Cristo, la historia de una nueva praxis*–, de la confesión de Jesús como el Cristo nace una nueva experiencia y una nueva praxis: «La biografía real de los cristianos constituye un quinto evangelio: forma parte del núcleo de la cristología»[25]. Si en *Jesús* el teólogo flamenco analizaba la corriente neotestamentaria sinóptica, en *Cristo* analiza las otras dos corrientes neotestamentarias, la paulina y la joánica, es decir, la tematización fundamental de la experiencia de gracia hecha en el encuentro con Jesús; una experiencia que ha llevado a los cristianos a confesarlo como el Cristo y el Señor (*Cristo: la experiencia de Jesús como Señor* es el título de la edición norteamericana); una experiencia que debe hacerse experiencia de gracia y praxis de liberación de los cristianos que confiesan a Jesús como el Cristo (*Cristo y los cristianos* es el título de la edición alemana; *Cristo y los cristianos: gracia y liberación* es el título de la edición española); una experiencia que debe hacerse experiencia también en el mundo moderno (*Cristo: la experiencia cristiana en el mundo moderno* es el título de la edición inglesa). De este modo, se pasa de la cristología narrativa del *Jesús* a una soteriología en clave moderna en el *Cristo:* «En este libro me propongo analizar la experiencia neotestamentaria de la gracia y la salvación de Dios en Jesucristo como orientación hacia lo que podríamos llamar primer paso de una soteriología cristiana moderna»[26].

Del análisis igualmente docto y minucioso que hace Schillebeeckx en este volumen, resulta que la experiencia fundamental cristiana se articula en cuatro «principios estructurales»[27], diversamente tematizados dentro del Nuevo Testamento:

a) el principio *teológico* y *antropológico:* el Dios de la Biblia es un Dios de hombres que desea la salvación de los hombres y se hace solidario con su historia;

b) el principio *cristológico:* la historia de solidaridad de Dios con los hombres se hace experimentable en la persona y en la historia de Jesús, que es a un tiempo el exegeta decisivo y definitivo de Dios y de la existencia humana;

c) el principio *eclesiológico:* es una historia que prosigue en nuestra historia y en nuestra praxis de seguimiento de Jesús;

d) el principio *escatológico:* es una historia que se resuelve en la tensión entre un «ya» y un «todavía no» del cumplimiento final en nombre de la promesa escatológica.

La salvación cristiana –la salvación ofrecida por parte de Dios en Jesucristo– es, por tanto, salvación de hombres (un concepto al que aludía

24. *Ibid.*, 514.

25. E. Schillebeeckx, *Cristo y los cristianos*, Cristiandad, Madrid 1982, 12.
26. *Ibid.*, 16.
27. *Ibid.*, 615-627; Id., *En torno al problema de Jesús*, 75-86.

ya el título del ensayo cristológico de P. Schoonenberg, *Un Dios de hombres,* 1969) y debe ser puesta en relación «con todo el sistema de coordenadas dentro del cual puede el hombre ser realmente hombre»[28]. Y estas coordenadas son[29]:

a) la constante *antropológica:* un ser humano sano e íntegro en un ambiente ecológico;

b) la constante de *co-humanidad* como un ser-con los demás seres humanos: una humanidad íntegra y sana;

c) la constante *social,* en cuanto que la identidad personal humana exige estructuras e instituciones que hagan posible la libertad humana y la realización de valores;

d) la constante *cultural,* derivada del carácter histórico del ser humano, que se traduce en una búsqueda de sentido;

e) la constante de la relación entre *teoría y praxis* que caracteriza la vida humana, hecha de reflexión y de acción;

f) la constante *utópica* y *religiosa,* que da una totalidad de sentido al ser humano y a la historia que éste construye tan fatigosamente.

Se trata de seis *constantes* o *dimensiones* de la vida humana que se entrelazan y se condicionan mutuamente, y cuya síntesis esboza «la forma fundamental del ser humano»[30], si bien es cierto que la síntesis vive de la dialéctica entre el «ya» y el «todavía no». La salvación es, pues, una realidad pluridimensional: «Afirmar que esto es ajeno a la "salvación cristiana" significa soñar quizá con una salvación de *ángeles,* pero no de *hombres*»[31]. De aquí la denuncia de la distorsión en sentido ahistórico, interiorístico y privatizante de la concepción de la salvación cristiana, que Schillebeeckx comparte con la teología de la historia de Pannenberg, con la teología política de Metz y Moltmann y con la teología de la liberación.

La peculiaridad de la soteriología en clave moderna del teólogo flamenco es la preocupación, en sentido negativo, por lo *humanum amenazado* y por la historia de sufrimiento y de muerte de la humanidad; y en sentido positivo, por lo *souhaitable humain* como plenitud e integridad de lo *humanum:* ambas preocupaciones son compartidas, a su nivel, por los movimientos seculares de emancipación y de liberación, pero encuentran en la salvación cristiana radicalidad y plenitud de interpretación y de sentido. No se puede hablar de la salvación cristiana saltándose o censurando la historia de la emancipación humana para hacer si-

28. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo y los cristianos,* 725.
29. *Ibid.,* 716-726.
30. *Ibid.,* 724.
31. *Ibid.,* 718.

tio a la salvación religiosa. Según este modelo, la figura de la salvación religiosa y la de la salvación secular resultan contrapuestas o, cuando menos, no relacionadas entre sí. Pero lo que unifica la cultura en la época moderna y contemporánea es la búsqueda no de una salvación exclusivamente religiosa, como podía suceder en épocas pasadas, sino de una humanidad sana, íntegra y digna de ser vivida. Todas las ciencias que no existían en las épocas pasadas van en esta dirección. La redención no puede reducirse a la emancipación histórica, ni siquiera guarda relación con ella: «La redención cristiana va más allá de la autoliberación emancipatoria, si bien se muestra críticamente solidaria con ella»[32].

La experiencia cristiana de la salvación-de-Dios se caracteriza por lo que Schillebeeckx denomina «inmediatez mediada». No se puede tener experiencia de Dios únicamente en la oración y en la liturgia, sino que esta experiencia *inmediata* de Dios presupone la *mediación* de nuestro mundo humano de experiencia. Y esto significa que sin fraternidad no se da auténtica liturgia, sin acción en el mundo no se da verdadera doxología, sin un cristianismo político no se da un cristianismo místico. Pero sigue en pie que el proceso emancipador y de liberación no será jamás redención y salvación escatológica: «La salvación está en la línea de todo lo santo, bueno, hermoso y placentero realizado en nuestra historia, pero de suerte que Dios permanece siempre libre para otorgar su don sorprendente, un don que supera todo eso»[33]. La oración explícita y la liturgia siguen constituyendo el intento de percibir la inmediatez de la relación con Dios, que en la vida cotidiana es vivida en la figura de la inmediatez mediada.

La no coincidencia entre historia de la salvación e historia de la revelación

La salvación cristiana, como hemos visto, se articula, en el análisis de Schillebeeckx, sobre cuatro «principios estructurales»: el principio teológico y antropológico y el principio cristológico han quedado ilustrados en el *Jesús* (1974) y en el *Cristo* (1977); en el tercer volumen de la cristología, que lleva el título *Los hombres, relato de Dios* (1989), se desarrollan los otros dos principios estructurales, es decir, el principio pneumatológico/eclesiológico y el principio escatológico. Si la historia

32. *Ibid.,* 755.
33. *Ibid.,* 798.

de Jesús es «la historia de un viviente», su historia continúa a través del Espíritu de Dios, que está activo en la iglesia y en la humanidad, y continúa hasta la consumación escatológica. El tercer volumen debía ser un tratado eclesiológico; pero la decepción postconciliar que supuso para el teólogo flamenco la persistencia de una iglesia «triunfalista, legalista y clerical»[34] le llevó a ampliar el tema, que pasó a ser la historia de Dios en la historia de la humanidad, como lo indica el propio título. El libro, sin embargo, sigue siendo sustancialmente un tratado eclesiológico (y la edición anglo-americana ha cambiado el título original por un título eclesiológico: *La Iglesia, la historia humana de Dios*), pero practica una «eclesiología negativa»[35], en el sentido de que se trata de una teología de la iglesia en clave menor para corregir las deformaciones del eclesiocentrismo y para dar entrada a las categorías centrales del discurso teológico: Dios, Jesucristo, la humanidad.

La historia de la salvación tiene dimensiones más amplias que la historia de la revelación. Dios actúa en la historia de la humanidad, y por eso la historia secular de la humanidad es historia de salvación. Dios no actúa únicamente en la historia de las religiones o en la historia de una particular tradición religiosa, como el judeo-cristianismo; en este sentido, el adagio eclesiástico «extra ecclesiam nulla salus» debe ampliarse y encontrar una nueva formulación en este otro: «extra mundum nulla salus». La historia de la revelación es la toma de conciencia de que la historia del mundo es historia de salvación: «Así pues, la historia de la salvación no coincide con la historia de la revelación; en esta última, la historia de la salvación se convierte en experiencia de fe, consciente y fijada por escrito. Sin una historia general de la salvación es imposible una historia especial de la revelación como la de Israel y Jesús»[36]. Las religiones y la iglesia, por tanto, no son la salvación, sino «sacramento» de salvación; pertenecen al orden del signo, como identificación explícita, proclamación y celebración de la salvación. Lo que es típico, pues, del cristianismo es que la historia de Jesús es expresión de la voluntad salvífica universal, para la que la historia del mundo en su totalidad es historia de salvación.

Los cristianos encuentran a Dios en la confesión de Jesús como el Cristo; y, puesto que la confesión es confesión de la iglesia como comunidad del Espíritu, de ello se sigue que la cristología está mediada por la eclesiología: «Por eso no podemos hablar significativamente de Dios como "cristianos" sin cristología, y no podemos hablar de la cristología sin

34. E. SCHILLEBEECKX, *Los hombres, relato de Dios*, Sígueme, Salamanca 1994, 13.
35. *Ibid.*, 20.
36. *Ibid.*, 38.

pneumatología. Y es imposible hablar tanto de la cristología como de la pneumatología sin una comunidad eclesial viva y, por tanto, sin una eclesiología (al menos implícita)»[37]. Sin eclesiología no hay cristología; pero la cristología remite al Jesús histórico, a su mensaje del reino y a su praxis del reino. El problema fundamental de la cristología sigue siendo el de mostrar el paso, ya dado por los primeros discípulos, del *teocentrismo* del Jesús histórico, que anuncia el reino de Dios, al *cristocentrismo* del Nuevo Testamento y de la iglesia. El método histórico-crítico no es responsable de haber creado esta distinción, que es intrínseca al Nuevo Testamento, sino que la documenta y ayuda a resolver de manera correcta la tensión entre ambos conceptos. Lo cual impide disociar la confesión de Jesús como el Cristo de la base histórica a partir de la cual se ha llegado al Cristo de la fe. Ahora bien, no es el método histórico-crítico, sino la fe de los discípulos, la que conduce del Jesús histórico al Cristo de la fe; pero la confesión de Jesús como el Cristo, de la que nacieron el Nuevo Testamento y la iglesia, no puede ser disociada de su base histórica, que Schillebeeckx ha recorrido a lo largo y a lo ancho de su *Jesús;* una disociación en este sentido acabaría propiciando un uso ideológico de la figura de «Cristo». Es esta base histórica la que vincula a la iglesia, que vive en el Espíritu de Jesucristo, con el anuncio y la praxis del reino de Dios, que representa el centro teocéntrico de la historia de Jesús. La iglesia, en la fuerza del Espíritu, da testimonio de la historia de Jesús y se sitúa en la línea de un reino en tensión entre el «ya» y el «todavía no» de la consumación escatológica: «La iglesia no es el reino de Dios, sino que da testimonio simbólico de este reino a través de su palabra y del sacramento, y anticipa realmente en la praxis el reino de Dios»[38]. La ortopraxis no puede demostrar la ortodoxia y, sin embargo, representa su manifestación histórica; por tanto, la ortopraxis de la iglesia pone a prueba la ortodoxia del mensaje cristiano.

Lo que caracteriza al tratado eclesiológico del teólogo flamenco es que está inserto, a modo de conclusión, en el contexto de una cristología realizada, en un primer momento, como cristología narrativa y, en un segundo momento, como soteriología en clave moderna. A la eclesiología se le reconoce el hecho de servir de mediación de la confesión cristológica; pero, a la vez, la eclesiología, al igual que la cristología, es referida al Jesús histórico y a su praxis del reino. El hecho de que la fe en Dios y la confesión de Cristo exijan una institucionalización y estén mediadas por la iglesia conlleva el riesgo de que la mediación eclesiástica oscurezca la presencia del Espíritu que actúa en la iglesia y en el

37. *Ibid.*, 176.
38. *Ibid.*, 241-242.

mundo. Es el Espíritu Santo la fuente de toda autoridad en la iglesia; y la guía ministerial de la iglesia no debe «apagar» el Espíritu con un ejercicio «autoritario y jerárquico» del liderazgo eclesiástico. Dios actúa en la historia, y no sólo en los acontecimientos extraordinarios, sino en la vida de cada día; pero «no como los emperadores, los potentados y los prelados, sino desde el mayor respeto por la libertad»[39]. El Espíritu, lo mismo que ha suscitado la experiencia originaria cristiana, suscita siempre de nuevo experiencias de sentido y de liberación: «las experiencias, incluida la historia transmitida de las experiencias originarias del pasado, tienen autoridad en la medida en que revelan y comunican un sentido, un sentido que pone en pie a hombres y a mujeres, que afianza, libera y crea paz»[40]. De ahí la necesidad de conjugar, en la estructura de la iglesia, la sumisión a la palabra de Dios con formas de participación democrática y de corresponsabilidad.

La praxis del reino, que debe medir la vida de la iglesia en cuanto llamada a dar testimonio de la historia de Jesús, puede ayudar también a plantear sobre nuevas bases el complejo problema de la relación entre cristianismo y religiones universales. «Quien nos redime es "Jesús", no "Cristo"»[41]. Es decir, «Cristo» como título de excelencia, como título precisamente cristológico, sirve para interpretar la figura de Jesús, su mensaje y su praxis del reino. Y entonces no es la cristología, que se sitúa en un nivel interpretativo, la que trae la salvación, sino la praxis del reino, que se sitúa en el terreno de la historia: «La cristología es una interpretación de Jesús de Nazaret, porque explica que el Dios de Jesús es el redentor de todos los hombres y, en este sentido, el redentor exclusivo. Pero lo que redime, lo que trae liberación, no es la interpretación, sino los medios de la redención misma»[42]. La categoría del reino, como

39. *Ibid.*, 329. Al tema del ministerio ha dedicado Schillebeeckx dos tratados –*El ministerio eclesial: responsables en la comunidad cristiana*, Cristiandad, Madrid 1983, y *Per una Chiesa dal volto umano. Identità cristiana dei ministeri nella Chiesa*, Queriniana, Brescia 1986– donde se emplea el mismo criterio metodológico empleado en la cristología, que consiste en hacer emerger el dato teológico del dato histórico, no en superponer aquél a éste, considerado como prácticamente irrelevante. El análisis muestra el proceso de sacerdotalización que se verificó en la iglesia del primer milenio, concretamente entre los siglos II y IV, que se completó en la época medieval y que se plasmó jurídicamente en la época moderna. Se trata de una evolución histórica por la que el sacerdocio ministerial está más en función de la celebración de la Misa que en función de la guía de la comunidad. La necesaria reforma del ministerio deberá estar orientada, de acuerdo con una correcta eclesiología, a la comunidad y a la misión, desde el punto de vista de la integridad de la humanidad.
40. E. SCHILLEBEECKX, *Los hombres, relato de Dios*, 320.
41. *Ibid.*, 256.
42. *Ibid.*, 256.

teoría y como praxis, mantiene abierta la realidad de la iglesia a la realidad de la historia secular del mundo, pero también a la variopinta realidad de la historia de las religiones, y permite plantear una nueva «teología de las religiones» en clave cristiana, entre pretensión absolutista del cristianismo y relativismo religioso.

La experiencia de la presencia del reino es el fundamento de la firme esperanza cristiana en su consumación final. Las páginas que Schillebeeckx dedica a la escatología, con su estilo sobrio y su carácter teórico de tratado, se cuentan entre las más incisivas del volumen con que se cierra la trilogía. Sólo gracias a la praxis del reino vive la comunidad en la anticipación de la consumación final. Para Schillebeeckx no hay simetría entre «paraíso» e «infierno», por lo que el infierno no puede servir de contrapunto al paraíso, como se ha pensado generalmente en la teología escolástica. Pero Schillebeeckx tampoco acepta la revisión efectuada en este punto por teólogos no «infernalistas» (según la expresión de von Balthasar), tales como Teilhard de Chardin, Rahner y el propio von Balthasar, que consideran el infierno como una posibilidad real del fracaso final, pero a la vez insisten en el deber de «esperar para todos». Schillebeeckx formula otra solución: la lógica del bien, tal como se expresa en la praxis del reino, lleva, sobre la base de la promesa y de la gracia, al cumplimiento final de la felicidad eterna; en cambio, la lógica del mal no lleva a ninguna parte; y *si* hay alguien que en su vida sea capaz de separarse total y definitivamente de la comunión con el Dios de la vida, estará destinado a la aniquilación de su ser: «Pero no hay ningún reino de sombra infernal junto al reino de Dios de la felicidad eterna. [...] El *"ésjaton"*, es decir, lo que es último, es exclusivamente positivo. No hay ningún *ésjaton* negativo. El bien, no el mal, tiene la última palabra. Éste es el mensaje y la característica de la praxis humana de Jesús de Nazaret, a quien por ello confiesan los cristianos como el Cristo»[43].

Cristología dogmática y cristología meta-dogmática

Para Walter Kasper, autor de una cristología, *Jesús el Cristo* (1974), ampliamente utilizada en cursos de teología en las más diversas áreas lingüísticas, «la confesión "Jesús es el Cristo" es una fórmula abreviada para expresar la fe cristiana, y la cristología no es más que la interpretación rigurosa de esta confesión»[44]. El teólogo de Tübingen desa-

43. *Ibid.*, 213-215.
44. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, Sígueme, Salamanca 1976, 14. Cf. N. MADONÌA, *Ermeneutica e cristologia in Walter Kasper*, Augustinus, Palermo 1990.

rrolla este concepto partiendo del testimonio bíblico y siguiendo, con enorme erudición y mesura interpretativa, el hilo conductor de la tradición de la iglesia. De donde resulta una cristología atenta a toda la problemática actual, pero de un planteamiento, en definitiva, clásico. Otras cristologías, en cambio, son innovadoras desde el punto de vista metodológico y se aventuran por nuevos caminos.

La cristología de Schillebeeckx no sigue el hilo conductor de la tradición de la iglesia (como hace Kasper), pero acepta el desafío de negaciones radicales practicando con radicalidad el método histórico-crítico: «[...] he intentado [...] seguir el método histórico-crítico más riguroso, y desde luego el más radical, con el fin de descubrir lo que puede afirmarse con seguridad científica y con suficiente probabilidad sobre el fenómeno de Jesús»[45]; en este sentido, la cristología de Schillebeeckx es meta-dogmática. Y en esta misma línea se sitúa también la obra de Hans Küng, *Ser cristiano* (1974).

La indagación meta-dogmática de Schillebeeckx se diferencia del método tradicional y no se opone *per se* al método dogmático practicado en la cristología de Kasper y en otras cristologías, por cuanto que se trata, en efecto, de un método configurable como *«epoché metodica»*, y no en términos de reduccionismo dogmático[46]. Schillebeeckx intenta poner por obra un saber histórico que sea lo más intransigente posible, pero su indagación histórica está sostenida por el intento teológico de reconstruir la génesis de la confesión cristológica de la iglesia y mostrar su pertinencia para el hombre contemporáneo. El método es en sí legítimo y no desemboca en una neo-teología liberal; y la polémica[47] a que ha dado lugar se refiere sobre todo a algunas modalidades de ejecución de semejante experimento cristológico.

En particular, la aplicación radical del método histórico-crítico lleva al teólogo a distinguir entre una cristología *funcional,* cuyas afirmaciones son calificadas en el *Jesús* –según la terminología de la filosofía analítica– como asertos de primer orden *(first order assertions),* y una cristología *ontológica* como desarrollo interpretativo de la cristología funcional, cuyas afirmaciones son calificadas como asertos de segundo orden *(second order assertions).* La historia de los dogmas se desarrollaría en este plano de los

45. E. SCHILLEBEECKX, *En torno al problema de Jesús,* 51.
46. Cf. F.G. BRAMBILLA, *La cristologia di Schillebeeckx,* Morcelliana, Brescia 1989, 411-415.
47. La polémica suscitada por las posturas doctrinales de Schillebeeckx se ha producido también a nivel oficial, con tres distintos procedimientos canónicos emprendidos por la Congregación para la Doctrina de la Fe: en 1968, a propósito de ciertos ensayos teológicos; en 1979, a propósito de la cristología; y en 1984, a propósito de sus escritos sobre el ministerio.

asertos de segundo orden. Es una terminología de la que Schillebeeckx prescinde en sus dos obras posteriores, porque se trata de una terminología criticada y criticable, por cuanto que puede dar lugar a malentendidos y favorecer una interpretación en términos de reduccionismo cristológico. Para el autor se trata de la utilización de un instrumento lingüístico para evidenciar el sentido de una indagación cristológica que llega a la cristología a partir de la soteriología: «En mis libros sobre Jesús intento expresar el concepto de que la *soteriología* –reino de Dios como salvación para los hombres: el núcleo de la predicación de Jesús– *precede a la cristología* en el orden de formación del conocimiento cristológico. [...] En *Jesús, el Cristo,* W. Kasper nos ofrece una cristología que desde el comienzo incluye el dogma completo en su tematización. Con mis dos libros sobre Jesús yo pretendo, en cambio, llevar a los creyentes *a una cristología.* Ambas perspectivas son legítimas [...]»[48]. Si la estructura de la cristología de Kasper, como la de otras cristologías escolásticas, es la de una cristología dogmática que asume de entrada el dogma de la iglesia en su ejecución metodológica histórico-sistemática, la cristología de Schillebeeckx es «un experimento en cristología» (como reza el título de la edición anglo-americana de *Jesús, la historia de un viviente*) igualmente expuesto a riesgos. Un experimento realizado según un «método histórico-genético» que intenta verificar la posibilidad de reconstruir la génesis de la experiencia originaria que condujo a la confesión neotestamentaria; y un experimento emprendido no a modo de un lujo académico, sino para desvelar al hombre de la secularidad el núcleo experiencial de la confesión cristológica. De donde resulta una soteriología cristológica (o también una cristología soteriológica) que el dogma y la cristología de la tradición han re-expresado de muy diversos modos, pero que espera una reinterpretación en términos de hermenéutica de la experiencia y de la praxis. Pero, en definitiva –insiste la critica–, ¿sigue Jesús siendo Dios? En las mesuradas páginas finales del *Balance provisional* –donde persiste, aunque matizada, una distinción de niveles en la doctrina de la tradición cristológica de la iglesia– Schillebeeckx ha formulado su respuesta del siguiente modo: «Según la fe cristiana, Jesús: *a)* es, pues, la revelación decisiva y definitiva de Dios; y *b)* con ello nos muestra también qué y quiénes podemos y debemos propiamente ser, en último término, los hombres. [...] En el hombre Jesús, la revelación de lo divino y el desvelamiento de un ser humano verdadero, bueno y auténticamente feliz (en definitiva, la suprema posibilidad humana de vida) coinciden enteramente en una única y misma persona. Es legítima, pues, la tradición cristiana de la mística de Cristo, que en Nicea y Calcedonia tuvo una expresión adecuada, si bien dentro de las categorías de la antigüedad tardía»[49].

48. E. SCHILLEBEECKX, *En torno al problema de Jesús,* 131-133.
49. *Ibid.,* 173-175.

12
Teología de la liberación

Según la reconstrucción histórica propuesta por Enrique Dussel[1], la teología latinoamericana de la liberación hunde sus raíces en la línea de la teología profética de la iglesia en América Latina, que ha encontrado expresión en la teología no académica de valerosos misioneros desde los tiempos de la *Conquista* –a partir de 1511, año en que se registra el primer grito crítico-profético en América Latina por obra de Antonio de Montesinos († 1545) en favor de los *indios* y contra los explotadores coloniales–, entre los que hay que recordar, en la primera generación de misioneros teólogos, a Bartolomé de las Casas, José de Acosta y Bernardino de Sahagún. Es un filón profético que aflora repetidas veces en otras figuras y en otras situaciones históricas, concretamente en la teología práctico-política de la época de la emancipación neocolonial, a comienzos del siglo pasado (Hidalgo y Morelos), y que vuelve a aparecer con fuerza en la segunda mitad de nuestro siglo con la teología de la liberación.

1. Una teología desde el reverso de la historia

La teología de la liberación es un complejo fenómeno teológico y eclesial, en el que ya es posible especificar algunas etapas:

1. La fase de *preparación* (1962-1968): desde el inicio del concilio Vaticano II, con su programa de «aggiornamento», hasta la segunda conferencia del episcopado latinoamericano, en Medellín, que representó la recepción del concilio por parte de la iglesia latinoamericana.

2. La fase de *formulación* (1968-1975): desde la conferencia de Medellín de 1968 hasta 1975, año en el que ya están en la calle los princi-

1. Cf. E. Dussel, «Hipótesis para una historia de la teología en América Latina (1492-1980)», en (P. Richard [ed.]) *Materiales para una historia de la teología en América Latina*, DEI, San José de Costa Rica 1981, 401-452.

pales estudios teológicos en la nueva perspectiva, y en el que, con la conferencia «Theology in the Americas» de Detroit (agosto de 1975), los teólogos latinoamericanos de la liberación establecen sus primeros contactos con las otras formas de teología de la liberación, tales como la teología negra y la teología feminista, y se empieza a hablar en plural de «*teologías* de la liberación».

De esta segunda fase se puede hacer una ulterior periodización: *a)* el período de la formulación en sentido estricto (1968-1972): desde la conferencia de Medellín hasta 1972, año en que la teología de la liberación pierde la euforia de los comienzos y «descubre el tiempo político del cautiverio, de la prudencia y de la paciencia»[2]; y *b)* un posterior período, caracterizado por la asunción del tema del «cautiverio» y del «exilio» (a partir de 1972), cuya principal expresión la constituye sobre todo el libro de Leonardo Boff *Teología del cautiverio y de la liberación* (1975): «Ya no hay lugar para la euforia de los años sesenta, cuando era posible soñar una escalada espectacular de liberación popular»[3]. Y Rubem Alves, en su ensayo autobiográfico *Del paraíso al desierto* (1975), escribe: «El éxodo con el que soñábamos ha sido abortado; en su lugar, nos encontramos en una situación de exilio y de esclavitud»[4].

3, La fase de *sistematización* (a partir de 1976), cuando, con los teólogos de la nueva generación, se inicia un período que ve a la teología de la liberación empeñada en reflexionar sobre su propio método y repensar sistemáticamente en la nueva perspectiva los principales temas de la teología, en particular la cristología y la eclesiología; y cuando, además, con la constitución de la «Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo» (ASETT/EATWOT) (1976), la teología de la liberación se inserta en el más amplio contexto de la teología del Tercer Mundo.

El primer esbozo de la teología de la liberación fue presentado por Gustavo Gutiérrez en una conferencia celebrada en la ciudad de Chimbote (Perú) en julio de 1968, unas semanas antes de la conferencia de Medellín (24 de agosto - 6 de septiembre de 1968), y publicada al año siguiente con el título *Hacia una teología de la liberación* (1969), de donde nacerá, mediante sucesivas ampliaciones y profundizaciones, su *Teología de la liberación,* que aparece en Lima en diciembre de 1971 y constituye el primer tratado sistemático. El libro de Gutiérrez, sin embargo, no era más que la punta visible de un *iceberg:* la teología de la liberación iba esbozámdose rápidamente como una nueva frontera de la teología y como un movimiento eclesial. En mayo del mismo año había aparecido el libro de Hugo Assmann, *Opresión - Liberación. Desafío a los cristianos,* que será retomado y reelaborado en *Teología desde la praxis de la liberación* (1973); en julio de 1972 el teólogo brasileño Leonardo Boff publicaba *Jesucristo el Liberador.* Son éstos los primeros textos que dieron expresión al nuevo rumbo teológico.

2. E. DUSSEL, «Sobre la historia de la teología en América Latina», en (E.R. Maldonado [ed.]) *Liberación y cautiverio,* México DF 1975, 62.
3. L. BOFF, *Teología del cautiverio y de la liberación,* Paulinas, Madrid 1978, 10.
4. R. ALVES, «Dal paradiso al deserto», en (R. Gibellini [ed.]) *La nuova frontiera della teologia in America Latina,* Queriniana, Brescia 1975, 422.

La teología de la liberación nace antes de la conferencia del episcopado latinoamericano de Medellín e inspira algunos de sus documentos, en particular el primero sobre la *Justicia* y el segundo sobre la *Paz;* pero, a su vez, Medellín, aunque no emplea nunca la expresión técnica «teología de la liberación», al utilizar ampliamente la categoría de «liberación» influyó en el proceso que condujo a la elaboración del nuevo proyecto teológico a escala continental: «Podemos afirmar que la idea de liberación y la teología de la liberación adquirieron estatuto eclesial en la conferencia de Medellín»[5]. Por eso se ha podido escribir que la teología de la liberación es «el espíritu de Medellín plasmado en una teología» (E. Schillebeeckx). La conferencia de Medellín, en cuyo orden del día figuraba el tema de «La iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz de concilio», no se tradujo simplemente en una aplicación a la situación de América Latina de la letra del Concilio, sino que puso en marcha una «recepción creativa del Concilio desde la perspectiva de los pobres»[6].

La tercera conferencia del episcopado latinoamericano, celebrada en Puebla del 27 de enero al 13 de febrero de 1979, sobre el tema de «La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina», a pesar de su larga y trabajosa preparación, resultó ser «una serena afirmación de Medellín»[7]. En el *Documento final* se declara enérgica y comprometidamente: «Afirmamos la necesidad de conversión de toda la iglesia a una opción preferencial en favor de los pobres, con el fin de llegar a su liberación integral» (n. 1.134). La expresión *integral,* que frecuentemente acompaña al término *liberación* en el *Documento* de Puebla, «quiere subrayar que ésta no puede olvidar ni el aspecto interior-personalista (liberación del pecado personal) ni el aspecto histórico (liberación de la actual situación económico-socio-político-cultural, ca-

5. S. GALILEA, *La teologia della liberazione dopo Puebla,* Queriniana, Brescia 1979, 22.
6. Cf. L. BOFF, «Eine kreative Rezeption des II. Vatikanums aus der Sicht der Armen: Die Theologie der Befreiung», en (E. Kliger y W. Wittstadt [eds.]) *Glaube im Prozess. Christsein nach dem II Vatikanum (Für Karl Rahner),* Herder, Freiburg/Basel/Wien 1984, 628- 654.
7. Cf. J. SOBRINO, «Puebla, serena afirmación de Medellín»: *Christus* 520-521 (México 1979) 49-51.

lificada como "pecado social"). A pesar de ello, y basándonos en los textos, podemos afirmar que Puebla centra principalmente su atención en este segundo aspecto»[8].

La teología de la liberación nace «de una indignación ética frente a la pobreza y la marginación de grandes masas de nuestro continente» (Leonardo Boff); es una teología vivida y escrita «desde el reverso de la historia» (G. Gutiérrez). Y Hugo Assmann ha justificado dicha teología así de crudamente: «Si la situación histórica de dependencia y dominación de los dos tercios de la humanidad, con sus treinta millones al año de muertos por hambre y desnutrición, no se convierte hoy en el punto de partida de cualquier teología cristiana, incluso en los países ricos y dominadores, la teología no podrá situar y concretar históricamente sus temas fundamentales [...]. Por eso [...] "es necesario salvar a la teología de su cinismo"»[9].

La teología de la liberación no es una enésima teología del genitivo: no propone tanto un nuevo tema (como, por ejemplo, la teología de las realidades terrenas) cuanto un nuevo modo de hacer teología. Para evitar que la teología de la liberación se confunda conceptualmente con una teología del genitivo, H. Assmann evita incluso el genitivo gramatical de la expresión «teología de la liberación» y habla de *Teología desde la praxis de la liberación;* otros hablan de «reflexión teológica en un contexto de liberación». Si Gutiérrez, en *La pastoral de la Iglesia latinoamericana* (1968) –un texto que se sitúa todavía más acá del nuevo umbral teológico–, definía la teología como «función crítica de la acción pastoral de la iglesia»[10], en *Teología de la liberación* la define como «reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la fe»[11]. Esta definición se precisa ulteriormente en el ensayo *La fuerza histórica de los pobres* (1979): «En este contexto, la teología será una reflexión

8. L.A. GALLO, *Evangelizzare i poveri. La proposta del Documento di Puebla*, LAS, Roma 1983, 101.
9. H. ASSMANN, *Teología desde la praxis de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1973, 40. La última frase entrecomillada refiere la expresión de uno de los participantes en el simposio bíblico sobre el tema «Éxodo y liberación», celebrado en Buenos Aires en julio de 1970: cf. *ibid.*, 35.
10. Cf. G. GUTIÉRREZ, *La pastoral de la Iglesia en América Latina*, MIEC-JECI, Montevideo 1968, que retoma en parte la *Ponencia* del Autor en la primera reunión de teólogos latinoamericanos, celebrada en Petrópolis en los meses de enero y febrero de 1964.
11. Ésta es la definición que aparece en la edición peruana. En la edición española se observa una variación: la TdL es definida como «reflexión crítica sobre la praxis histórica a la luz de la Palabra» (G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1972, 34). La edición italiana –publicada antes que la española, en la que el Autor introdujo algunas modificaciones– sigue la edición peruana.

crítica *desde* y *sobre* la praxis histórica en confrontación con la palabra del Señor acogida y vivida en la fe»[12].

Aquí la teología es rigurosamente entendida como acto segundo, que presupone un acto primero sobre el cual reflexionar. Una auténtica teología cristiana es siempre acto segundo que presupone un acto primero: es, según la clásica formulación anselmiana, *fides quaerens intellectum;* la inteligencia teológica presupone la fe, una experiencia de fe, una espiritualidad, en suma, como acto primero. «Se trata simplemente de tener presente que una teología que no se sitúe en el contexto de una experiencia de fe corre el riesgo de convertirse en una especie de metafísica religiosa, en una rueda que gira en el aire sin hacer que el carro avance»[13]. Así pues, experiencia de fe como acto primero; la teología viene después: teología como acto segundo. Pero la teología de la liberación *a)* se autocomprende rigurosamente como acto segundo; *b)* el acto primero presupuesto es una experiencia de fe contextualizada por el compromiso por el otro (teología contextualizada); es una militancia en las luchas de liberación (teología militante); es una praxis (término más adecuado que los de práctica, experiencia, acción, vida, etc., que podrían tener una connotación exclusivamente espiritual y personal), es decir, un «conjunto de prácticas» dirigidas a cambiar la realidad, a transformar relaciones de dependencia y de dominación. Es una «teología de la fe que actúa»; es una teología *desde* y *sobre*, que parte *desde* la praxis y reflexiona *sobre* la praxis de comunidades cristianas comprometidas; es una reflexión que acompaña caminos comunitarios de liberación: así como existen movimientos populares de liberación, existe también una teología de la liberación. Aquí la fe no se hace instantáneamente *discurso sobre la historia,* sino *praxis en la historia,* sobre la cual la teología está llamada a reflexionar. Según la definición de Leonardo Boff, que tiene una connotación cristológica, «la teología de la liberación significa, pues, reflexión crítica sobre la praxis humana (de los hombres en general y de los cristianos en particular) a la luz de la praxis de Jesús y de las exigencias de la fe»[14].

La palabra clave, «liberación», es el correlato de «dependencia» y aparece por primera vez, en el nuevo contexto histórico, en los años sesenta, concretamente en el ámbito de las ciencias sociales y de la pedagogía. Ya en 1961 el escritor de la Martinica francesa, Frantz Fanon, publicaba en París una violenta requisitoria contra el colonialismo, con

12. G. GUTIÉRREZ, *La fuerza histórica de los pobres*, Sígueme, Salamanca 1982, 82.
13. G. GUTIÉRREZ, *Beber en su propio pozo*, Sígueme, Salamanca 1989, 53.
14. L. BOFF, «Eine kreative Rezeption des II Vatikanums aus der Sicht der Armen: Die Theologie der Befreiung», 640.

un título que no tardó en hacerse famoso, *Los condenados de la tierra,* con un durísimo prólogo de Jean-Paul Sartre, donde, entre otras cosas, se afirmaba: «El Tercer Mundo *se* descubre y *se* habla con esta voz». Y también: «[...] Europa hace agua por todas partes. ¿Qué ha sucedido? Simplemente, que éramos los sujetos de la historia y ahora somos los objetos. La relación de fuerzas se ha invertido, la descolonización está en curso; lo más que pueden intentar nuestros mercenarios es retrasar su cumplimiento»[15]. Los años que van de la conferencia de Bandung (1955) a la conferencia de Argel (1973) marcan el fin de la era colonial.

A partir de 1964 sobreviene un cambio, una «ruptura epistemológica» en el ámbito de las ciencias sociales en América Latina: sobre la base de nuevas observaciones y análisis del subdesarrollo, propuestos por Raúl Prebish, se va elaborando la teoría de la dependencia (André Gunder Frank, Thetonio dos Santos, Celso Furtado, Fernando Henrique Cardoso) como crítica de la teoría del desarrollo *(desarrollismo).* América Latina no se encuentra en un estadio retardado de subdesarrollo a partir del cual, y a través de un sistema orgánico de ayudas por parte de los países desarrollados, podría evolucionar hacia el estadio del desarrollo, sino que se encuentra en un estado de desequilibrio estructural: el subdesarrollo es el subproducto del desarrollo de los países desarrollados. Los pueblos subdesarrollados se encuentran en un estado de «dependencia» –y no en una relación de interdependencia– que no es posible superar con un proceso lineal y gradual de desarrollo. «El término "liberación" [...] expresa el necesario momento de ruptura que no se puede encontrar en el uso corriente del término "desarrollo"»[16].

Del mismo modo que el concepto de «desarrollo» –entendido no sólo como crecimiento económico, sino como un proceso global social en perspectiva humanista– había pasado de las ciencias sociales a los documentos del magisterio (*Mater et magistra,* 1961; *Pacem in terris,* 1963; *Gaudium et Spes,* 1965; y sobre todo *Populorum progressio,* 1967) y a la reflexión teológica, determinando una «teología del desarrollo» (J. Alfaro, J.-M. Aubert, J.-Y. Calvez, F. Houtart, R. Laurentin)[17], así también el concepto de «liberación» entra ahora en documentos eclesiales latinoamericanos, convirtiéndose en una categoría portadora de un nuevo proyecto teológico: «En el actual contexto histórico latinoamericano [...] el tema teológico y político de la "liberación" es el evidente "correlato" del tema sociopolítico de la "dependencia". Este último marca el inicio de una nueva línea de las ciencias sociales latinoamericanas [...]; análogamente, el tema teológico-político de la "liberación" inaugura un *nuevo contexto* y una *nueva metodología* de reflexión cristiana sobre la fe como praxis histórica exactamente situada»[18].

De lo cual no se sigue que la teología de la liberación esté indisolublemente ligada a la *teoría* sociológica de la dependencia: esta teoría no es más que uno de los instrumentos de interpretación de la realidad social de América Latina y es asumida críticamente por la teología de la liberación e integrada con otros análisis que identifican otras concausas (como la existencia de estructuras oligárquicas *dentro* de la propia realidad latinoamericana). Para explicar la compleja realidad social de América Latina no podemos limitarnos a una única explicación monocausal, sino que debemos hacer referencia a «toda una trama de causas y de constelaciones históricas»[19] que las ciencias sociológicas investigan, aportando integraciones o correcciones a la teoría de la dependencia.

Mientras tanto, se iba ampliando la conciencia del subdesarrollo como efecto de la mala organización del mundo. Con la Declaración de la ONU de 1 de mayo de 1974, suscrita por los países del Tercer Mundo, se presenta a la comunidad mundial la propuesta de un proyecto colectivo para la instauración de un nuevo orden económico internacional (NOEI)[20].

El concepto de «liberación», además de en el ámbito de las ciencias sociales, hacía también su aparición en el campo pedagógico con las obras del pedagogo brasileño Paulo Freire, *La educación como práctica de la libertad* (1967) y *La pedagogía de los oprimidos* (1971), donde se proponen las líneas metodológicas –aceptadas por la praxis en los movimientos de cultura popular– de una «educación liberadora», es decir, de una educación no sólo dirigida a la alfabetización, sino entendida como práctica de la libertad, como acto de conocimiento que ayuda a leer críticamente la propia realidad, como proceso de *conscientização:* «Fue un típico intento de salir del subdesarrollo a través de una operación cultural»[21].

15. F. FANON, *Los condenados de la tierra,* Fondo de Cultura Económica, México 1963; los textos citados del prólogo de J.-P. Sartre se encuentran en las pp. 10 y 25, respectivamente.
16. G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación,* 52.
17. Cf. *In search of a Theology of Development,* Papers from a Consultation on Theology and Development held by Sodepax, Cartigny (Switzerland) 1969; *Towards a Theology of Development,* Annotated Bibliography compiled by fr. Gerhard Bauer for Sodepax, Cartigny (Switzerland) 1970.
18. H. ASSMANN, *Teología desde la praxis de la liberación,* 34.
19. P. HÜNERMANN, «Lateinamerikas Staatsklasse und die Armen. Der gesellschaftliche "Ort" der Befreiungstheologie»: *Herder-Korrespondenz* 10 (1984) 476.
20. Sobre las tareas que se derivan para la iglesia de esta nueva lectura del subdesarrollo de los países del Tercer Mundo, cf. V. COSMAO, *Transformar el mundo. Una tarea para la Iglesia,* Sal Terrae, Santander 1981.
21. L. BIMBI, en el *Prólogo* a la edición italiana de *La pedagogia degli oppressi,* Ed. Oscar Mondadori, Milano 1980, 13.

La introducción en teología del lenguaje de la «liberación» representa una significativa innovación lingüística, por cuanto que comporta un desplazamiento del eje semántico de la palabra «libertad» y una recuperación de la fuerza histórico-dinámica del lenguaje bíblico. En su empleo teológico, el concepto de «liberación» conlleva un triple nivel[22]: *a)* nivel sociopolítico, es decir, liberación de los oprimidos: «clases explotadas, razas marginadas, culturas despreciadas»[23]; *b)* nivel antropológico: liberación para una sociedad cualitativamente diversa, de dimensión humana; *c)* nivel teológico: liberación del pecado, raíz última de toda injusticia y opresión, mediante una vida de comunión y participación. Y es tarea de una teología responsable de la liberación recorrer y articular en un discurso diferenciado y unitario estos tres niveles.

2. Teología y praxis

Desde el principio, la teología de la liberación ha pretendido ser un nuevo modo de hacer teología, pero ha señalado de manera más bien intuitiva y fragmentaria sus bases epistemológicas. El discurso sobre el método de la teología de la liberación (y, más en general, de la reflexión teológica que tematiza el ámbito de lo político) ha sido hecho por Clodovis Boff en un denso estudio sobre las relaciones entre *Teología y práctica* (1978). Utilizando el análisis epistemológico de C. Boff, su hermano Leonardo describe así la teología de la liberación: «La teología de la liberación trata de articular una lectura de la realidad a partir de los pobres y desde el interés por la liberación de los pobres; en función de esto, utiliza las ciencias del hombre y de la sociedad, medita teológicamente y postula acciones pastorales que alivien el camino de los oprimidos»[24]. Aquí aparecen con toda claridad los cuatro elementos que estructuran el discurso de la teología de la liberación: una opción previa y tres mediaciones. Por «mediación» hay que entender el conjunto de medios (el instrumental) que la teología utiliza para llegar a su objetivo.

1. Ante todo, la teología de la liberación presupone una *previa opción política, ética y evangélica* en favor de los pobres: el teólogo de la liberación ha optado por evaluar la realidad social a partir de los pobres, reflexionar teológicamente a partir de la causa los pobres y actuar en favor de la liberación de los pobres. Se trata de una opción *política,* porque sitúa al teólogo en un determinado lugar social: al lado de los oprimidos; *ética,* porque nace de una indignación, precisamente ética, frente al escándalo de la pobreza; y *evangélica,* porque encuentra su motivación más profunda en el evangelio (Mt 25,35-46), según el cual los pobres son el criterio escatológico de la salvación/perdición.

Esta opción previa determina el «lugar social», el «donde» desde el que el teólogo hace teología; y esto, a su vez, «interfiere» en el «lugar epistémico», en el «cómo» hace teología el teólogo. La «interferencia» excluye tanto la falta de relaciones entre teoría y práctica como la existencia de una relación directa, en cuanto que la lógica de la ciencia no es la lógica de la praxis; la «interferencia» del lugar social en el lugar epistémico o teórico indica una relación indirecta, en el sentido de que el lugar social hace posible un discurso teológico correspondiente: el «qué hacer» se convierte en objeto del «qué pensar». En virtud de esta opción previa, así configurada, la teología de la liberación es teología desde y sobre la praxis, teología entendida rigurosamente como acto segundo.

2. La teología de la liberación utiliza una *mediación socioanalítica.* La teología siempre ha utilizado y privilegiado en su reflexión un instrumento filosófico, es decir, una mediación filosófica (conjunto de instrumentos conceptuales tomados de la filosofía): baste pensar en el platonismo de la época patrística, o en el aristotelismo de la época escolástica, o incluso en la temática moderna del trascendental en la teología de Rahner; la teología de la liberación, que parte de la praxis y mira a la praxis, utiliza en cambio las ciencias sociales y privilegia la mediación socioanalítica[25].

De ello no se sigue que la teología de la liberación excluya la mediación filosófica. La teología de la liberación no es toda la teología; es una T-2 (teología segunda), que presupone una T-1 (teología primera), es decir, todo el discurso previo y presupuesto sobre la revelación y la salvación cristianas, donde sigue funcionando una múltiple y variada mediación: filológica, histórica y filosófica. Pero la teología de la liberación, en la especificidad de su discurso, privilegia la mediación socioanalítica. La vinculación de la teología con la praxis se actúa mediante la mediación socioanalítica: «El humanismo teológico [...] no puede ya ocupar *todo* el espacio de la problemática teológica»[26].

22. Cf. la distinción de G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación,* 67-69.
23. G. GUTIÉRREZ, *La fuerza histórica de los pobres,* 243.
24. Cf. el ensayo de L. BOFF en el libro en colaboración (L. Boff y C. Boff) *Libertad y liberación. El sentido teológico de las liberaciones socio-históricas,* Sígueme, Salamanca 1982.
25. H. ASSMANN, *Teología desde la praxis de la liberación,* 103-138.
26. C. BOFF, *Teología de lo político. Sus mediaciones,* Sígueme, Salamanca 1980, 51.

Pero ¿qué mediación socioanalítica? Ésta depende, en última instancia, de la opción previa tomada por el teólogo de la liberación: «A esta pregunta es posible responder de manera concreta refiriéndose a las prácticas de las comunidades cristianas comprometidas. Se diría entonces que la solución está ya dada *in actu* en la opción ético-política que han tomado estas comunidades en nombre de la fe cristiana». Más aún: «sufriendo y luchando al lado de los no-cristianos y de los seguidores más lúcidos de las ciencias sociales, estos cristianos escogerán con decisión una lectura conflictiva de la realidad que están viviendo. Y ello a partir de los criterios que les ofrece la fe, en articulación con los análisis de las ciencias sociales»[27].

3. La teología de la liberación exige una renovada utilización de la *mediación hermenéutica,* es decir, interpreta la Escritura y las fuentes de la tradición cristiana no en abstracto, sino a partir de una situación política y social determinada, leída con la mediación socioanalítica. Es con la mediación hermenéutica como la lectura de la realidad social se transforma en lectura teológica de la misma realidad: «El proceso de la articulación teológica consiste en esto: mediante el concepto propiamente teológico de "salvación", transformar el concepto sociológico de "liberación", de modo que se produzca una proposición teológica como "liberación es salvación"»[28]. Éste es el esquema según el cual se articulan la mediación hermenéutica y la mediación socioanalítica.

Para Juan Luis Segundo, en la teología académica no funcionaría el círculo hermenéutico. La teología académica deduce las respuestas perennes del contenido de la revelación, considerado desde un punto de vista intemporal, y las aplica a la situación del hombre. La teología de la liberación, en cambio, pone en funcionamiento el círculo hermenéutico: se parte de una situación concreta, de la cual surgen interrogantes actuales, y con estos interrogantes nos volvemos a la revelación. De la revelación, así interpelada, viene una respuesta que ilumina la situación individual y social del que interpela. La teología de la liberación habría nacido, pues, de la activación del circulo hermenéutico, que libera a la teología de una falsa universalidad. La teología de la liberación realizaría así –como reza el título de la obra del teólogo uruguayo– una «liberación de la teología»[29].

4. La teología de la liberación tiende a la praxis y exige una *mediación práctico-pastoral* coherente con el análisis socioanalítico realizado y con la lectura teológica efectuada. La previa asunción de la mediación socioanalítica y de la mediación hermenéutica asegura una

27. *Ibid.,* 130.
28. *Ibid.,* 178.
29. Cf. J.L. SEGUNDO, *Liberazione della teologia,* Queriniana, Brescia 1976.

correcta articulación de la relación entre teología y práctica: si se utilizase sólo la mediación socioanalítica, se caería en el sociologismo; si se utilizase sólo la mediación hermenéutica, se caería en el teologismo; si se utilizase sólo la mediación práctico-pastoral, se caería en el pragmatismo pastoral. La teología de la liberación se ha construido a partir de la opción fundamental por los pobres y en la articulación mutua de estas tres mediaciones, las cuales corresponden al esquema tripartito –análisis de los hechos, reflexión teológica, sugerencias pastorales– que puede encontrarse en los documentos eclesiales que se sitúan en la línea de la teología de la liberación.

En sustancia, la novedad de la teología de la liberación consiste en la asunción, dentro del discurso teológico, de la mediación socioanalítica; lo cual conlleva una reestructuración de la mediación hermenéutica y de la mediación práctico-pastoral, mediaciones ya presentes en el discurso teológico tradicional.

Así pues, del mismo modo que la asunción de la mediación socioanalítica depende de una opción previa en favor de los oprimidos y va dirigida a una praxis de liberación, así también se privilegia un análisis social no de tipo funcionalista (la sociedad es un todo orgánico), que llevaría a una práctica reformista, sino de tipo dialéctico (la sociedad es un conjunto de fuerzas en tensión), que conduce a una praxis de liberación.

En tal contexto, la asunción de la mediación socioanalítica conlleva generalmente la utilización crítica de instrumentos conceptuales elaborados por la tradición marxista: «Después de Marx, la teología ya no puede poner entre paréntesis las condiciones materiales de la existencia, so pena de "mistificar" la realidad con situaciones inicuas. La palabra teológica concerniente a lo Social no tiene crédito si no es como palabra-segunda, es decir, después de haber explicado las condiciones mencionadas»[30]. Y con esto especificamos uno de los puntos neurálgicos del nuevo proyecto teológico.

La teología de la liberación no es un bloque unitario, sino que pueden identificarse en ella diversas corrientes que, después de un atento análisis[31], podrían reducirse a cuatro: 1) teología a partir de la praxis pastoral de la iglesia: es una teología de la liberación en sentido amplio, más atenta a los aspectos pastorales y espirituales de la liberación que a los aspectos culturales y sociopolíticos; 2) teología a partir de la praxis de los pueblos latinoamericanos (representada por algunos teólogos argentinos, como Lucio Gera y Juan Carlos Scannone): privilegia más

30. C. BOFF, «Teología e Prática»: *Revista Eclesiástica Brasiliera* 36 (1975) 789-810; aquí: 798.

los aspectos culturales del *ethos* popular que los aspectos sociopolíticos; 3) teología a partir de la praxis histórica (la corriente que realiza plenamente la descripción que hemos ofrecido más arriba y que incluye a los principales representantes de la teología de la liberación): urge, en el contexto de la liberación integral, la relevancia de los aspectos sociopolíticos de la liberación; 4) teología a partir de la praxis de grupos revolucionarios, en la cual prevalece el discurso sobre la acción política revolucionaria de los grupos cristianos.

3. Teología de la liberación y teología europea

A partir de 1975 (I Conferencia de Detroit), a la teología latinoamericana de la liberación han venido a añadirse la teología negra y la teología feminista, que también se autocomprenden como teologías de la liberación[32]; a partir de 1976 (conferencia de Dar-es-Salaam)[33], la teología de la liberación inició un proceso de alianza con las teologías del Tercer Mundo y ha ido configurándose como «expresión teológica del Tercer Mundo»[34].

En los tiempos modernos, la teología cristiana había sido prevalentemente europea (en especial noratlántica) y académica; la nueva teología, en cambio, surgía en América Latina, en la periferia geopolítica, y estaba escrita por teólogos comprometidos en las luchas de liberación de su continente. Sin embargo, con lucidez polémica, no se presentaba como teología «latinoamericana», como si sólo la teología europea fuese o debiese seguir siendo «la» teología de la iglesia universal, sino como interpelación y desafío a la conciencia de todos los cristianos, como testimonio profético para la iglesia universal, como contribución de América Latina a una teología verdaderamente «católica».

En una de las páginas más iluminadoras de toda la literatura teológica contemporánea, Gustavo Gutiérrez ha concretado así la diversidad

31. J.C. SCANNONE, «La teología de la liberación: caracterización, corrientes, etapas», en (K. Neufeld [ed.]) *Problemas y perspectivas de teología dogmática*, Sígueme, Salamanca 1987, 384-418.
32. Cf. S. TORRES y J. EAGLESON (eds.), *Teología en las Américas*, Sígueme, Salamanca 1980.
33. Cf. S. TORRES y V. FABELLA (eds.), *El evangelio emergente. La teología desde el reverso de la historia*, Sígueme, Salamanca 1981.
34. L. BOFF, «Eine kreative Rezeption des II Vatikanums aus der Sicht der Armen: Die Theologie der Befreiung», 651-653.

de planteamiento entre la teología tal como se cultiva en el área noratlántica y el nuevo proyecto teológico elaborado en América Latina: «Parece que buena parte de la teología contemporánea ha partido del reto lanzado por el *no creyente*. El no creyente pone en cuestión nuestro *mundo religioso*, exigiendo de él una purificación y una renovación profundas. Bonhoeffer aceptaba el reto y formulaba incisivamente la pregunta que está en la base de muchos trabajos teológicos actuales: ¿cómo anunciar a Dios en un mundo que se ha hecho adulto *(mündig)*? Pero en un continente como América Latina el reto no viene principalmente del no creyente, sino del *no hombre*, es decir, de quien no es reconocido como hombre por parte del orden social imperante: el pobre, el explotado, el que es sistemática y legalmente despojado de su ser hombre, el que a duras penas sabe en qué consiste ser hombre. El no hombre pone en cuestión, ante todo, no tanto nuestro mundo religioso cuanto nuestro *mundo económico*, social, político, cultural; por eso mueve a la transformación revolucionaria de las bases mismas de una sociedad deshumanizadora. Por tanto, la pregunta no se referirá al modo en que debe hablarse de Dios en un mundo adulto, sino más bien al modo en que hay que anunciarlo como Padre en un mundo no humano, a las implicaciones que conlleva el hecho de decir al no hombre que es hijo de Dios»[35]. La diversidad del interlocutor, que es diversidad de contexto, determina la diversidad de implantación de la teología de la liberación frente a la teología europea y noratlántica. Tratemos de ver mejor las relaciones y las diferencias.

Desde los comienzos de la nueva corriente, el teólogo brasileño Rubem Alves, en su obra *Teología de la esperanza humana* (1969) –que ya en su título mostraba una intencionalidad polémica frente a la *Teología de la esperanza* (1964) de Jürgen Moltmann–, desarrollaba una crítica al lenguaje de la teología contemporánea europea, estudiada en Barth, Bultmann y Moltmann. La crítica se dirigía a demostrar cómo hasta entonces el lenguaje teológico se había referido siempre a realidades metafísicas y meta-históricas, y señalaba el nacimiento de nuevas comunidades de cristianos, animados por una visión y una pasión por la liberación humana, cuyo lenguaje teológico se hacía lenguaje histórico. También el lenguaje de la «teología de la esperanza», aunque significara un correctivo en relación a la teología dialéctica y existencial, seguía siendo «tangencial a la historia»[36].

La teología de la liberación tuvo que diferenciarse muy pronto de la llamada *teología de la revolución*, que tenía su primera formulación en

35. G. GUTIÉRREZ, «Praxis de liberación. Teología y anuncio»: *Concilium* 96 (1974) 366.
36. Cf. R. ALVES, *Teologia della speranza umana*, Queriniana, Brescia 1971.

el contexto de la conferencia «Iglesia y Sociedad» del Consejo Ecuménico de las Iglesias, celebrada en Ginebra en 1966, donde se retomaba, en una nueva situación política mundial, un tema ya enunciado a comienzos de siglo por el teólogo norteamericano del *Social Gospel*, Walter Rauschenbusch –que ya en su primera obra, *Christianity and the Social Crisis* (1907), escribía: «La ascética cristiana ha calificado al mundo de "malo" y lo ha abandonado. La humanidad está a la espera de una revolución cristiana que califique al mundo de "malo" y lo transforme»–, y por teólogos suizos del socialismo religioso como Hermann Kutter y Leonhard Ragaz. En Ginebra, el tema de la revolución fue introducido en el debate ecuménico por el teólogo norteamericano, con amplia experiencia de los problemas de América Latina, Richard Shaull, que no pretendía desarrollar una teología sistemática de la revolución, sino plantear el problema de la relación entre vocación cristiana y participación en la lucha revolucionaria por parte de los cristianos. Para Shaull, la vocación cristiana puede alimentar una auténtica vocación revolucionaria.

Al debate sobre la relación entre cristianismo y revolución hacían también su aportación teólogos europeos como Helmut Gollwitzer –que vinculaba el concepto de revolución con el de Reino de Dios: «el "Reino de Dios" es el contenido de una promesa que revoluciona el presente»– y Jürgen Moltmann –que vinculaba el tema escatológico de la esperanza, que abre los horizontes del futuro, con el tema apocalíptico de la «ruptura» con el pasado: al encuentro con el futuro sólo se puede ir «rompiendo» con el pasado, porque, de hecho, «los símbolos y las imágenes bíblicas subrayan la discontinuidad, la condena, el fin del mundo y la irrupción de algo absolutamente nuevo».

Hugo Assmann no tardó en observar que semejante teología «general» de la revolución resulta genérica, abstracta, porque da vueltas alrededor del tema, trata problemas teológicos de contexto (reino de Dios, apocalíptica) y no aborda de cerca los hechos; no es –se podría precisar con el lenguaje de la teología de la liberación– una reflexión como «acto segundo»[37].

El tema será retomado en la vasta obra de Joseph Comblin, *Teología de la revolución* (1970) y *Teología de la práctica revolucionaria* (1974), que sigue siendo el más completo tratado sistemático de la teología de la revolución. Para el teólogo belga residente en América Latina, puesto que la humanidad –con la irrupción en la escena mundial de las naciones proletarias del Tercer Mundo– se encuentra en una situación revolucionaria, se impone la tarea de elaborar una teología de la revolución. Comblin, que posteriormente se aproximará cada vez más a la teología de la liberación, sin identificarse jamás con ella, definía así la relación entre ambas teologías: «Por una parte, la liberación es más amplia que la revolución, que representa sólo una dimensión de aquélla. Por otra, si la liberación se concibe como un proceso de emancipación del dominio imperialista de las naciones desarrolladas, no puede concebirse más que en el marco de una revolución mundial. Es imposible que América Latina cambie sin que cambie a la vez el conjunto de la sociedad mundial, dirigida por las naciones industrializadas: no es posible ninguna liberación en forma de una nueva "guerra de independencia"; ninguna nación puede ya liberarse por sí sola; es preciso que el cambio sea universal. En este sentido, una liberación latinoamericana es uno de los aspectos de la revolución mundial de la sociedad contemporánea, que es una sociedad unitaria que engloba la totalidad de las naciones»[38]. En cualquier caso, y a pesar de estas inculturaciones de la teología de la revolución en contexto latinoamericano, tal como la esbozada por Comblin, los teólogos de la liberación han afirmado siempre ser ajenos a la llamada «teología de la revolución». Como recientemente ha escrito Leonardo Boff, «esta teología no nació, como podría creerse, en América Latina. Se trata más bien de reflexiones nacidas en el ambiente de las sociedades ricas, como "un modo de compensación del vacío de función histórica advertido por los cristianos"»[39].

Como es sabido, en los años 1965-1968 se iba elaborando en Europa, por obra de Johann Baptist Metz, el programa de una «teología política» al que no tardarán en adherirse otros teólogos, entre ellos el propio Moltmann, el cual pretendía con ello dar concreción práctica a su teología de la esperanza. La teología latinoamericana de la liberación y la teología política europea convergen en lo que puede definirse como el «giro político» de la teología en los años sesenta; pero se trata de dos figuras teológicas diversas en muchos aspectos. Ante todo, son dos teologías casi contemporáneas (la teología política tiene sus orígenes in-

37. Cf. E. Feil y R. Weth (eds.), *Dibattito sulla «teologia della rivoluzione»*, Queriniana, Brescia 1970, donde se encuentra los textos citados. Cf. también T. Rendtorff y H.E. Tödt, *Theologie der Revolution. Analyse und Materialien*, Suhrkamp, Frankfurt a.M 1969. Sobre el «Social Gospel», cf. M. Rubboli (ed.), *«Social Gospel». Il movimento del «Vangelo sociale» negli U.S.A. Gli scritti essenziali (1880-1920)*, Claudiana, Torino 1980. Sobre el «Socialismo religioso», cf. W. Deresch (ed.), *La fede dei socialisti religiosi. Antologia di testi*, Jaca Book, Milano 1974.

38. J. Comblin, *Teología de la práctica de la revolución*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1979, 14-15.

39. L. Boff, «Eine kreative Rezeption des II Vatikanums aus der Sicht der Arnen: Die Theologie der Befreiung», 632-633. El texto citado entre comillas por L. Boff es de H. Assmann.

mediatos en la conferencia de Metz en el congreso de Toronto del verano de 1967; y la teología de la liberación, como ya hemos recordado, en la ponencia de Gutiérrez en el encuentro pastoral de Chimbote, en el verano de 1968) y han nacido en contextos diversos, por lo que no puede hacerse derivar la teología de la liberación de la teología política, considerando aquélla como una «forma latinoamericana de teología política», tal como se ha hecho, en apresuradas reconstrucciones, no sólo en Europa, sino también en América Latina. Además, ambas teologías estuvieron en tensión desde el comienzo, como se verificó en el áspero debate del Simposio de Ginebra de 1973, organizado por el Consejo Ecuménico de las Iglesias[40], y con la polémica *Carta abierta* de 1975 de Jürgen Moltmann al teólogo argentino José Míguez Bonino, autor de *Hacer teología en una situación revolucionaria* (1975)[41].

La ya citada intuición metodológica de su ensayo *Praxis de liberación, teología y anuncio* (1975) ha sido profundizada por el propio Gutiérrez en otros ensayos recogidos en la parte IV de *La fuerza histórica de los pobres* (1979), donde aborda expresamente el tema de la confrontación entre teología de la liberación y «teología progresista» europea, cuya punta de lanza es la teología política. Se trata de dos teologías profundamente distintas, por cuanto que se mueven en horizontes y contextos distintos y tratan de hacer frente a diferentes desafíos: si la teología progresista está atenta a los desafíos de la racionalidad crítica y de la libertad individual en el contexto de una sociedad forjada por la burguesía, la teología de la liberación tiene como interlocutores a «los ausentes de la historia», que en América Latina están convirtiéndose en el sujeto histórico de un proceso de liberación popular, lo cual conlleva «un cuestionamiento del orden social, económico y político que les oprime y les margina, así como de la ideología que pretende justificar tal dominación»[42]. A la teología europea –incluida la «progresista», que trata de hacerse cargo de los problemas planteados por la modernidad– el teólogo limeño le acusa de no poner en cuestión las bases históricas concretas sobre las que se ha constituido el mundo moderno. Con referencia a la teología progresista del «mundo mayor de edad» de Bonhoeffer, Gutiérrez escribe: «Pero si Bonhoeffer estuvo atento a veces al

40. Cf. A. LE MONE (ed.), *Teologie dal Terzo Mundo: teologia nera e teologia latinoamericana de la liberazione*, Queriniana, Brescia 1974: el simposio de Ginebra se había celebrado bajo el lema de la «incomunicabilidad».
41. Cf. J. MOLTMANN, «Lettera aperta a José Míguez Bonino», en (R. Gibellini [ed.]) *Ancora sulla «Teologia politica»: il dibattito continua*, Queriniana, Brescia 1975, 202-217.
42. G. GUTIÉRREZ, «Teología desde el reverso de la historia», en *La fuerza histórica de los pobres*, 246.

enemigo fascista, que atacaba por la espalda a la sociedad liberal, fue menos sensible al mundo de injusticia en el que dicha sociedad se apoyaba concretamente»[43]. La diversidad entre ambas teologías depende, en último análisis, de una ruptura política: «Los sectores sociales explotados, las razas despreciadas, las culturas marginadas son el sujeto histórico de una nueva inteligencia de la fe»[44].

El profundo análisis metodológico de *Teología y práctica* (1978) de Clodovis Boff ha especificado los elementos estructurales del discurso de la teología de la liberación, identificando su peculiaridad epistemológica en la asunción de la mediación socioanalítica. La mediación socioanalítica es necesaria para leer la realidad, que en el caso de la relación entre teoría y praxis es lo social. Pero la mediación socioanalítica puede ser ignorada o asumida de manera incorrecta: el «teologismo» la ignora, porque sustituye la mediación socioanalítica por la teología, a la que hace decir todo, como si la teología pudiera pronunciarse sobre cualquier cosa sin la mediación de las ciencias; el «bilingüismo», en cambio, asume la mediación socioanalítica, pero sin articularla en el discurso teológico. En el análisis de Clodovis Boff, la teología política practicaría una especie de «bilingüismo» que hace dos lecturas «sinópticas» de la realidad, llegando a fórmulas tan vagas como «la fe implica la política», «el evangelio tiene también una dimensión política», «la iglesia tiene también una misión de carácter social»..., donde se asume la mediación socioanalítica, pero sólo yuxtapuesta al dato teológico, sin una verdadera y auténtica articulación capaz de condicionar la mediación hermenéutica y la mediación práctico-pastoral; un «bilingüismo» que a veces se configura también como «mixtura semántica» de dos géneros lingüísticos, el sociológico y el teológico[45].

Las dificultades, tanto políticas como eclesiásticas, en que ha venido a encontrarse progresivamente la teología de la liberación han llevado a transformar la inicial tensión y polémica entre teología política y teología de la liberación en una confrontación constructiva, apenas iniciada, entre posiciones diversas, donde la diversidad viene dada, en último término, por una «ruptura política» (Gutiérrez), por la diversidad del «lugar social» (C. Boff) en el que actúan, por una parte, los teólogos políticos, europeos y norteamericanos y, por otra, los teólogos latinoamericanos de la liberación, pero convergentes en contextos geopolíticos diversos a la hora de reivindicar el nexo entre fe, teología y praxis.

43. G. GUTIÉRREZ, «Los limites de la teología moderna: un texto de Bonhoeffer», en *La fuerza histórica de los pobres*, 284.
44. G. GUTIÉRREZ, «Teología desde el reverso de la historia», en *La fuerza histórica de los pobres*, 275.
45. C. BOFF, *Teología de lo político. Sus mediaciones*, 65-89, 243-248, 338-352.

4. Cristología del seguimiento y eclesiología militante

La teología de la liberación, además de haber introducido un nuevo modo de hacer teología como reflexión que parte de la praxis y mira a la praxis, ha desarrollado también con originalidad algunos temas y ámbitos de investigación, en particular en cristología y en eclesiología.

Jesucristo el liberador

En el campo *cristológico,* Leonardo Boff –que proviene de una perspectiva teilhardiana– ha elaborado una primera síntesis en la nueva perspectiva de la liberación en *Jesucristo el liberador* (1972). Tal cristología se caracteriza: *a)* por el primado del elemento antropológico sobre el eclesiástico: en América Latina, lo que está en el centro de atención no es la iglesia, sino el hombre, al que aquélla está llamada a elevar y humanizar; *b)* por el primado del elemento utópico sobre el fáctico: en la historia se anticipa el reino y está en gestación el hombre nuevo; la reconciliación prometida y actuada en Cristo es cumplimiento de las realizaciones del hombre; *c)* por el primado del elemento crítico sobre el dogmático, debido a la necesidad de discernir el núcleo de liberación del mensaje cristiano; *d)* por el primado de lo social sobre lo personal, con una acentuación de las dimensiones seculares y liberadoras del mensaje de Cristo; *e)* por el primado de la ortopraxis sobre la ortodoxia, poniendo de manifiesto el momento praxológico del mensaje de Cristo.

A la hora de intentar expresar la realidad de Jesús de Nazaret en la actual situación de América Latina, Boff propone el título cristológico de «liberador»: «Tal vez la palabra más adecuada sería la de "liberador" de la conciencia oprimida por el pecado y por toda clase de alienaciones; liberador de la triste condición humana en sus relaciones para con el mundo, para con el otro y para con Dios»[46]. En efecto, en su predicación, Jesús anuncia el reino de Dios como «un nuevo orden de las cosas», como «la revolución y la transfiguración total, global y estructural» de la realidad de nuestro mundo, como «la utopía de la absoluta liberación», que exige concreciones históricas anticipadoras; los *acta et facta* de Jesús –es decir, su praxis– han de entenderse como una historización de lo que significa concretamente «reino de Dios», como la puesta en marcha de un proceso de liberación; la conversión a la que llama Jesús indica la exigencia de que la liberación de Dios adopte formas concretas; la muerte violenta sufrida por Jesús debe explicarse como *re-acción* a su *acción* liberadora y como el precio de la liberación de Dios en la realidad conflictiva de la historia; la resurrección de Jesús es la irrupción anticipada de la liberación definitiva, y mediante ella la *utopía* del Reino se hace *topía* en la historia; el seguimiento se convierte para los cristianos en la forma que actualiza y da concreción histórica a la liberación de Dios: «Seguir a Jesús es proseguir su obra, perseguir su causa y conseguir su plenitud»[47].

Meditando ulteriormente sobre estas perspectivas, Leonardo Boff ha formulado la tesis de que «el Reino, aunque no sea de este mundo por su origen (su origen está en Dios), sí está presente en medio de nosotros, manifestándose en procesos de liberación»[48]. A la pregunta de cómo se articula la liberación total (= salvación) con las liberaciones parciales (a nivel económico, político, social), Boff responde indicando cuatro modelos de articulación: *a)* modelo calcedoniense: del mismo modo que en Cristo divinidad y humanidad se relacionan hasta el punto de formar una unidad dual sin división ni separación, pero también sin confusión ni mutación, así también la salvación escatológica incluye intrínsecamente las liberaciones históricas: «Jesús, nuestra salvación, es también nuestro liberador»; «la salvación escatológica pasa a través de las liberaciones históricas»; «la salvación y la liberación se realizan sin división y sin separación, pero también sin confusión y sin mutación de la una en la otra»; *b)* modelo sacramental: del mismo modo que, según el principio de la sacramentalidad, la gracia es mediada (= sacramento) por una realidad de este mundo, a la que va unida, así también las liberaciones históricas no están desunidas de la salvación, aunque ésta no se realiza únicamente en las liberaciones históricas; *c)* modelo agápico: según el concepto cristiano del amor, se da una identificación entre amor a Dios y amor al prójimo, en virtud de la cual quien ama al prójimo ama a Dios; del mismo modo que en el prójimo se encuentra a Dios, así también en las liberaciones históricas se encuentra la salvación; *d)* modelo antropológico: la unidad y la diferencia de los dos principios (cuerpo y alma) que constituyen al hombre pueden servir para iluminar la unidad y la diferencia entre liberaciones históricas y salvación escatológica.

Pero el esbozo cristológico más elaborado en la perspectiva de la teología de la liberación es el propuesto por el teólogo hispano-salva-

46. L. BOFF, *Jesucristo el Liberador*, Sal Terrae, Santander 1980, 253.

47. Cf. la magnífica síntesis L. BOFF, «Jesucristo liberador: el centro de la fe en la periferia del mundo», en *La fe en la periferia del mundo. El caminar de la Iglesia con los oprimidos,* Sal Terrae, Santander 1981, 17-41; aquí: 44.

48. Véase cómo trata este tema en el libro escrito en colaboración con su hermano Clodovis: L. BOFF y C. BOFF, *Libertad y liberación. El sentido teológico de las liberaciones socio-históricas,* Sígueme, Salamanca 1982.

doreño Jon Sobrino en su *Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico* (1976-1977), que el autor presenta como una cristología eclesial, histórica y trinitaria y que ha sido profundizada en los ensayos recogidos en *Jesús en América Latina* (1982).

Ante todo, *a)* una cristología *eclesial,* en el sentido de que –en analogía con las cristologías del Nuevo Testamento, donde Cristo es originariamente pensado a partir de la situación y la praxis de las primeras comunidades cristianas– intenta reflejar la vida y la praxis de la comunidad eclesial en América Latina y, al mismo tiempo, hacer posible y dar sentido a esa vida y a esa praxis. En otras palabras, es una reflexión cristológica entendida como acto segundo, que presupone una muy concreta ubicación eclesial y social –la experiencia del encuentro con Jesús en los pobres y una práctica de liberación– que exige un determinado uso de la inteligencia teológica. Cristología *eclesial,* pues, en el sentido de que está *contextualizada* por la experiencia de la iglesia de los pobres, a los que pretende dar expresión y acompañar en su camino con la reflexión. Por tanto, la cristología de la liberación –como le llama Sobrino– no pretende ser toda la cristología, ni es tarea suya afrontar todas las cuestiones históricas y sistemáticas, sino que tiene la conciencia de representar un punto de vista hermenéutico creativo y correctivo para toda la reflexión cristológica; al estar contextualizada «a partir de América Latina», urge una exigente e ineludible contextualización a partir del seguimiento de Jesús: «El seguimiento de Jesús es el lugar primigenio de toda epistemología teológica cristiana»[49].

Además, *b)* una cristología *histórica,* que considera el Nuevo Testamento fundamentalmente como una historia y sólo secundariamente como una doctrina, y que llega al Cristo de la fe a través del Jesús de la historia, es decir, a través de la historia concreta de Jesús considerada en su totalidad, y donde asume un papel particular su praxis. En este sentido, la cristología de la liberación se inserta en el proceso de historización del acontecimiento Cristo, que es propio de la reflexión cristológica contemporánea, pero con modalidades igualmente propias. La cristología de la liberación pretende practicar una «historización real» de Jesús, en el sentido de que el «Jesús histórico», que representa su punto de partida, se entiende como «historia de Jesús».

La cristología de la liberación, en cuanto cristología histórica, es una cristología desde abajo, pero no precisamente en el sentido de la cristología de Pannenberg, que ha teorizado y practicado una cristología desde abajo que no parte de formulaciones dogmáticas, sino del hecho histórico, a la vez que in-comparable (con otros hechos históricos), de la resurrección analizada en su estructura proléptica, pero en el sentido de que parte de la historia concreta de Jesús considerada en su totalidad, que incluye como momento decisivo su resurrección, pero que remite en última instancia a la práctica de Jesús como servicio al reino: «Lo más histórico del Jesús histórico es su práctica, es decir, su actividad para operar activamente sobre su realidad circundante y transformarla en una dirección determinada y buscada, en la dirección del reino de Dios. [...] Lo histórico del Jesús histórico es entonces para nosotros, en primer lugar, una invitación (y una exigencia) a proseguir su práctica; en el lenguaje del mismo Jesús, a seguirle para una misión»[50]. La recuperación del Jesús histórico como historia de Jesús no alinea, sin embargo, la cristología de la liberación junto a la teología liberal, que estaba a la búsqueda de la verdadera «vida de Jesús»: la cristología de la liberación es consciente de que las narraciones del Nuevo Testamento son narraciones creyentes que no permiten la reconstrucción de una biografía de Jesús en el sentido técnico de la historiografía moderna, y además, por su contextualización eclesial, le es totalmente ajena la contraposición liberal entre el Jesús de la historia y el Cristo del dogma eclesiástico. La cristología de la liberación no está a la búsqueda de la verdadera «vida de Jesús» para criticar el dogma de la iglesia; lo que pretende es recuperar la «historia de Jesús» en todo su espesor histórico, a fin de recuperar el dogma cristológico como fórmula doxológica que hay que verificar en la praxis. La cristología de la liberación teologiza *historizando,* pero a la vez, con un proceder dialéctico desconocido para la teología liberal y para toda jesusología, historiza *teologizando.*

Es este sentido, la cristología de la liberación se diferencia también de las recientes «lecturas materialistas» de la Biblia (Belo, Clévenot), que interpretan las narraciones evangélicas de la vida de Jesús en términos de práctica, pero no se aventuran a elaborar una verdadera y auténtica cristología. De aquí nace una tercera connotación:

c) La cristología de la liberación no es sólo una cristología histórica, sino también una cristología *trinitaria,* donde el Padre es el horizonte último, el Hijo es el ejemplo definitivo de cómo corresponder al Padre, y la vida en el Espíritu de Jesús es la existencia cristiana concreta. Esta cristología trinitaria parte del Jesús histórico, pero lo inserta en la totalidad del misterio de Cristo y del Dios trinitario. Es el movimiento metodológico de las cristologías desde abajo, que la cristología de la liberación realiza siguiendo su propio camino de reflexión.

49. J. SOBRINO, *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología,* Sal Terrae, Santander 1982, 152.

50. *Ibid.,* 112-113.

Jesús no se anuncia a sí mismo, ni simplemente a Dios, sino el reino de Dios, y con su actividad de liberación se pone al servicio del reino y lo hace presente. Jesús es visto constantemente en su constitutiva relacionalidad con el Padre y con su reino. La historia concreta de Jesús es un camino hacia el Padre y es la versión histórica de la filiación eterna del Hijo. A través de su historia, con su fe-confianza en el Padre, con la obediencia a su misión, en la muerte y en la resurrección, Jesús «se va haciendo, va convirtiéndose en Hijo de Dios»[51]. Es ésta una de las formulaciones de la *Cristología* de Sobrino que han suscitado perplejidad. El teólogo ha precisado posteriormente su sentido, afirmando que esta formulación no pretende debilitar en absoluto la realidad ontológica de la naturaleza divina de Cristo, sino sólo evidenciar cómo «se nos muestra» la divinidad de Cristo, su filiación divina[52].

De lo cual se sigue que confesar que Jesús es el Hijo de Dios significa actualizar una historia de filiación; la historia de Jesús pro-sigue en el seguimiento de Jesús: «En este sentido, la tarea más urgente de la cristología, precisamente por la afirmación dogmática de que Cristo es el Hijo de Dios, no consiste tanto en re-interpretar *in recto* el dogma cristológico, lo cual sigue siendo una tarea importante, sino en re-ubicar el camino del creyente para que su vida sea *pro-seguimiento* de Jesús y, de este modo, sea también el proceso de su filiación concreta»[53].

En Jesús aparece el verdadero camino, el camino al Padre, el camino al Dios del reino. Y el Dios del reino es el Dios de la vida: un Dios que es el viviente y que da la vida, a diferencia de los ídolos que dan muerte. En América Latina se plantea con agudeza el problema de diferenciar al verdadero Dios de las falsas divinidades, la fe en el verdadero Dios de la idolatría: si la teología europea se enfrenta sobre todo al problema del ateísmo, la teología latinoamericana de la liberación se enfrenta al abuso, a la manipulación del nombre de Dios, a la idolatría.

El seguimiento del camino de Jesús se convierte en la exigencia moral fundamental, en el paradigma general de la existencia cristiana, de la vida en el Espíritu, pero «[...] estrictamente hablando, no hay aquí una concepción cristológica del seguimiento, sino mesiánica»[54]. El seguimiento mira a Jesús, en cuanto que éste predica y hace presente el reino: seguimiento de Jesús en el sentido de «hacer el reino». La praxis se hace expresión de ortodoxia concreta, verificación de la ortodoxia y de la doxología: «La globalidad de la existencia cristiana puede describirse como seguimiento de Jesús en cuanto realidad más amplia y primigenia que el culto y la ortodoxia, no en el sentido de que se oponga a éstos, sino en el sentido de que los integra y los cristaliza»[55].

51. J. SOBRINO, *Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*, CRT, México DF 1977, 91.
52. Cf. J. SOBRINO, *Jesús en América Latina*, 82-85.
53. J. SOBRINO, *Cristología desde América Latina*, 296.
54. *Ibid.*, 102.

Para caracterizar la reflexión cristológica a partir de América Latina, Sobrino distingue dos momentos en el proceso de la Ilustración: la exigencia de la racionalidad (Kant) y la exigencia de praxis transformadoras (Marx). La teología (y la cristología) europea se mediría con los problemas inherentes al primer momento de la Ilustración, pero sólo la teología de la liberación se haría cargo de los problemas planteados por el segundo momento: «Se puede constatar históricamente que la cristología europea se ha interesado más en mostrar la verdad de Jesús racionalmente (aunque las cristologías políticas de los últimos años van en otra dirección), mientras que sería típico de la reflexión cristológica latinoamericana el tratar de responder al segundo momento de la Ilustración, es decir, mostrar la verdad de Cristo a partir de su capacidad de transformar un mundo de pecado en reino de Dios»[56].

En síntesis, las principales características de la cristología de la liberación son: *a)* el subrayado de la dimensión *histórica* de la salvación traída por Cristo: la salvación escatológica pasa a través de liberaciones históricas, aunque no puede identificarse con ellas; *b)* la insistencia en el seguimiento de Jesús, que actualiza una hermenéutica *práxica*, que interpreta no tanto para comprender (función que sigue siendo siempre necesaria e importante), sino sobre todo para practicar: cristología de la liberación como cristología del seguimiento; y finalmente, *c)* el uso de una «sospecha epistemológica»[57] que trata de reaccionar frente a diversas presentaciones incorrectas de Cristo que pueden fácilmente prestarse a un uso ideológico por parte de quienes detentan el poder en América Latina; en concreto: frente al Cristo reducido a «sublime abstracción»; frente al Cristo presentado adialécticamente como «reconciliación universal»; frente a la «absolutización de Cristo», donde se pierde de vista la relacionalidad constitutiva de Jesús con el reino de Dios; frente al Cristo vencedor de las cristologías del dominio, o frente al Cristo derrotado de las cristologías de la resignación, «El Cristo abstracto, el Cristo

55. *Ibid.*, 335.
56. *Ibid.*, 299.
57. Sobre el uso de la sospecha epistemológica en cristología, cf. J. SOBRINO en su «Introducción» a la segunda edición de su *Cristología desde América Latina;* cf. también J. SOBRINO, *Jesús en América Latina*, 99-102, donde la figura de la *desmitificación* es integrada con la figura de la *des-manipulación* para reaccionar frente a los abusos del nombre de Cristo, y también con la figura de la *des-pacificación*, en el sentido de que Cristo no debe dejar en paz la realidad de la opresión.

imparcial y el Cristo poderoso son los símbolos religiosos que necesitan y utilizan, consciente o inconscientemente, los poderosos para mantener a nuestro continente en su situación actual»[58]; «[...] la imagen de un Jesús liberador es muy distinta de la del Cristo monarca celestial de la piedad dogmática oficial, o de la del Cristo derrotado y sufriente de la piedad popular»[59].

La Iglesia de los pobres

En el campo eclesiológico, está teniendo lugar en América Latina una vasta reflexión que trata de interpretar (= acto segundo) las nuevas praxis pastorales de comunidad que se sitúan en la línea de la liberación. El teólogo chileno Ronaldo Muñoz ha analizado unos 300 documentos eclesiales producidos en América Latina en el quinquenio inmediatamente posterior al concilio, 1965-1970, y ha hablado –como reza el título de su estudio– de la emergencia de una «nueva conciencia de la iglesia en América Latina»[60].

Los obispos latinoamericanos no habían tomado parte en el concilio de Trento (1545-1563) porque la corona española había conseguido obtener la dispensa al respecto, aduciendo como motivo la duración del viaje. Su participación en el concilio Vaticano I (1869-1870) había sido poco numerosa (sólo tomaron parte 65 obispos provenientes de América Latina) y poco significativa. Su participación en el concilio Vaticano II, a pesar de ser muy numerosa (tomaron parte 601 obispos y peritos oficiales, lo cual equivale al 22% del total de la asamblea conciliar), fue también, sin embargo, poco significativa, hasta el punto de que se llegó a calificar de «iglesia del silencio» a la iglesia latinoamericana presente en el concilio. Es con la segunda conferencia del episcopado latinoamericano de Medellín –celebrada en 1968, a sólo 3 años de la conclusión del concilio, y definida por las crónicas del tiempo como «el pequeño concilio de Medellín»– donde encuentra expresión la nueva conciencia eclesial.

Según Pablo Richard, la conferencia de Medellín representó una «re-interpretación» del concilio, no una simple aplicación del mismo: «Medellín no aplicó el concilio Vaticano II, sino que lo *re-interpretó* a la luz

58. J. SOBRINO, *Cristología desde América Latina*, Introd.
59. L. BOFF, «Jesucristo Liberador: el centro de la fe en la periferia del mundo», en *La fe en la periferia del mundo*, 14.
60. Cf. R. MUÑOZ, *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina*, Nueva Universidad, Santiago de Chile 1973.

de la realidad latinoamericana [...]. Si el sínodo III de México y el de Lima en el siglo XVI significaron la aplicación en América Latina del concilio de Trento, y si el concilio plenario latinoamericano de 1899 significó la aplicación del concilio Vaticano I, la conferencia de Medellín no significó la aplicación del concilio Vaticano II, sino su interpretación a partir de la realidad histórica latinoamericana»[61]. Según la reconstrucción de Leonardo Boff[62], la conferencia de Medellín y la teología de la liberación representan una «recepción creativa» del concilio por parte de la iglesia latinoamericana. El concilio Vaticano II puede ser visto como *punto de llegada* de un largo proceso en el que la fe trataba de dar respuesta a los desafíos de la época moderna. Con la constitución conciliar *Gaudium et Spes*, la iglesia católica pasa, de una relación de enemistad con el mundo moderno –que había tenido su expresión en el *Syllabus* (1864) de Pío IX–, a un «nuevo espíritu de solidaridad de los *nuevos* cristianos con los hombres de hoy, especialmente con los pobres y con todos los oprimidos». Pero el concilio había sido también genérico, sobre todo en el tema de los pobres, porque no había profundizado en el análisis de los mecanismos que generan la pobreza del mundo. En América Latina, el concilio no funcionó tan sólo como punto de llegada, sino también como *punto de partida* de una nueva conciencia de ser iglesia. Según este análisis, la iglesia latinoamericana ha efectuado una «recepción creativa» del concilio a la luz de la realidad latinoamericana, en la perspectiva de los pobres: la solidaridad con el hombre de hoy se convierte en solidaridad con los pobres; la iglesia que vive esta solidaridad es la iglesia de los pobres, y la teología que acompaña con la reflexión este camino y este proceso es la teología de la liberación.

La eclesiología en el contexto de la teología de la liberación se sitúa en la línea de las eclesiologías postvaticanas, que han realizado una especie de des-centramiento eclesiológico, por cuanto que han evidenciado que la iglesia no existe en función de sí misma, sino en función del mundo, al que anuncia la salvación. Pero ¿qué mundo y qué salvación? Las eclesiologías postvaticanas suelen plantear el problema de la *necesidad* de la iglesia en la sociedad secular, que tiende a marginarla; la eclesiología de la liberación, en cambio, plantea el problema de la *misión* y de las *opciones* de la iglesia en un mundo marcado por la pobreza y la injusticia. De aquí brota una serie de características peculiares:

61. P. RICHARD, «Desarrollo de la teología latinoamericana: 1960-1978», citado por E. BERNARDINI, *Comunicare la fede nell'America oppressa. Storia e metodo della teologia della liberazione*, Claudiana, Torino 1982, 57.
62. Cf. L. BOFF, «Eine kreative Rezeption des II Vatikanums aus der Sicht der Armen: Die Theologie der Befreiung».

a) Cambia el término de la relacionalidad de la iglesia, que ya no es el mundo adulto de la secularidad ni el mundo irremediablemente abocado al progreso, sino el mundo de la pobreza y de la injusticia; lo cual conduce a dar concreción histórica a la salvación, de la que la iglesia es signo e instrumento. La eclesiología de la liberación comprende a la iglesia como «sacramento de la liberación integral»[63], y con ello trata de superar tanto el reduccionismo sobrenatural, que reduce la salvación al ámbito sobrenatural, como el reduccionismo eclesiocéntrico, que prácticamente identifica a la iglesia con el reino, o como el reduccionismo escatologista, según el cual la salvación tiene un carácter exclusivamente ultramundano. La eclesiología de la liberación redarguye de este modo la acusación de reduccionismo: «Carece de sentido la acusación directa o velada de que la teología de la liberación propone tan sólo una salvación sociopolítica; tal reducción de la salvación no la hace ni siquiera el marxismo; lo que la teología de la liberación afirma es que la historia de la salvación no es lo que es si no alcanza a la dimensión sociopolítica, que es parte esencial suya, aunque no sea su totalidad»[64]. La iglesia es «sacramento *histórico* de liberación», en el doble sentido de que, en su realidad de iglesia, es efecto de la salvación que se realiza en la historia, y a la vez, en su misión, debe significar dinámicamente en la historia, para el mundo de la injusticia y de la opresión, la salvación que le es dada: «La iglesia realiza su sacramentalidad histórica salvífica anunciando y realizando el Reino de Dios en la historia. Su praxis fundamental consiste en la realización del Reino de Dios en la historia, en un hacer que lleve a que el Reino de Dios se realice en la historia»[65]. Desde este punto de vista, la novedad de la eclesiología de la liberación consiste en subrayar la *historicidad* de la *sacramentalidad salvífica* de la iglesia y asumir –en una situación definida por la dominación y la opresión– la liberación como forma histórica de la salvación.

b) La eclesiología de la liberación, además, ha realizado con originalidad la recuperación de la categoría bíblica de «pueblo de Dios» que se ha verificado en el concilio Vaticano II y en las eclesiologías postconciliares. Pero si en la eclesiología europea eso ha significado prevalentemente una exigencia de desclericalización, en el sentido de que la iglesia como nuevo pueblo de Dios debe configurarse históricamente de tal modo que sea verdad que «todos somos la iglesia» (Hans Küng), o incluso en el sentido subyacente a la teología política del paso de una

63. Cf. I. ELLACURÍA, *Conversión de la Iglesia al reino de Dios para anunciarlo y realizarlo en la historia,* Sal Terrae, Santander 1985, 179-216.
64. *Ibid.*, 199.
65. *Ibid.*, 188.

«iglesia asistencial para el pueblo» a una «iglesia del pueblo» (Johann Baptist Metz), en la eclesiología de la liberación se ha sentido la necesidad, con el fin de clarificar la misión liberadora de la iglesia, de «llenar de realidad sociológica la noción de "pueblo de Dios" a la luz de la pregunta: ¿quién es el pueblo?»[66].

En su lúcido ensayo *Teología desde el reverso de la historia,* Gustavo Gutiérrez ha escrito: «En estos últimos años, cada vez resulta más claro para muchos cristianos que la iglesia, si pretende ser fiel al Dios de Jesucristo, debe tomar conciencia de sí misma partiendo desde abajo, desde los pobres de este mundo, desde las clases explotadas, desde las razas despreciadas, desde las culturas marginadas. Debe descender a los infiernos de este mundo y entrar en comunión con la miseria, la injusticia, las luchas y las esperanzas de los condenados de la tierra, porque de ellos es el reino de los cielos. [...] Nacer, renacer de ahí como iglesia significa morir hoy a una historia de opresión y de complicidad. En esta perspectiva eclesiológica, y retomando un tema central de la Biblia, se ve a Cristo como el pobre identificado con los oprimidos y los explotados del mundo. Se abren nuevas vías de esta óptica a partir de lo que habíamos llamado el reverso de la historia»[67]. También Jon Sobrino, y en referencia a la novedad eclesial y eclesiológica de la iglesia de los pobres, ha hablado de «resurrección de la verdadera iglesia», como reza el título de su colección de ensayos eclesiológicos[68].

La eclesiología de la liberación ha elaborado la figura de *iglesia de los pobres,* que hay que entender, no propiamente en el sentido de que deba ser «iglesia pobre» para realizar su misión, ni principalmente en el sentido de que la iglesia deba preocuparse de los pobres y ser *para* los pobres, sino en el sentido de que debe autocomprenderse y hacerse *desde* los pobres: «Lo que se afirma positivamente sobre la iglesia de los pobres es, por tanto, relativamente simple a nivel teológico: el Espíritu de Jesús está en los pobres, y a partir de ellos recrea la totalidad de la iglesia [...]. Por esta razón decíamos que la iglesia de los pobres no es sólo para ellos, sino que debe hacerse a partir de ellos, encontrando en ellos su principio de estructuración, organización y misión. [...] Esto significa que los pobres son el auténtico *lugar teológico* de la comprensión de la verdad y la praxis cristianas y, por tanto, también de la constitución de la iglesia»[69].

66. H. ASSMANN, *Teología desde la praxis de la liberación,* 168.
67. G. GUTIÉRREZ, «Teología desde el reverso de la historia», en *La fuerza histórica de los pobres,* 272.
68. Cf. J. SOBRINO, *Resurrección de la verdadera Iglesia.*
69. *Ibid.*, 108-109.

Los pobres son *lugar teológico,* no en el sentido clásico de «fuente» en la que haya que beber las verdades de la fe, sino en el sentido dinámico de «lugar» en que se manifiesta de modo especial la presencia del Dios de Jesucristo (una presencia *escondida* y desconcertante al principio, pero que luego se hace presencia *profética,* en cuanto que hace que el anuncio se convierta en denuncia, y finalmente presencia *apocalíptica,* en cuanto que exige que acabe el tiempo de la opresión y prepara la irrupción de un tiempo nuevo); «lugar» donde se hace más urgente, según Mt 25, el seguimiento de Jesús y donde, por tanto, se hace posible una reflexión de fe más profunda y una auténtica teología cristiana.

La eclesiología de la liberación habla también de «iglesia que nace del pueblo», pero con esta formulación no se pretende afirmar que el principio generador de la iglesia sea el pueblo; la iglesia nace desde el pueblo por el Espíritu, es decir, nace, o re-nace, o se renueva *a partir del* pueblo *por la fuerza* del Espíritu: el movimiento «desde arriba» precede siempre al movimiento «desde abajo»; tampoco se pretende afirmar una tendencia anárquica que excluya la jerarquía y los misterios; lo que se pretende, en cambio, es subrayar el actual proceso de renovación en América Latina de una iglesia que se acerca al pueblo, que se encarna en las clases populares y que, por ello, se hace más pobre, más fraterna, más profética, más comprometida con los valores del reino. La iglesia «nace del pueblo», en cuanto que se hace «iglesia de los pobres»[70].

En este contexto surgió la controvertida expresión de *iglesia popular,* sobre la que se ha tratado de profundizar en más de una ocasión. A este respecto, el *Documento* conclusivo de Puebla ha hecho una serie de precisiones: «El problema de la "iglesia popular", que nace del pueblo o del Espíritu Santo, presenta diversos aspectos. Si se entiende como una iglesia que busca encarnarse en los medios populares del continente y que, por lo mismo, surge de la respuesta de fe que esos grupos dan al Señor, se evita el primer obstáculo: la aparente negación de una verdad fundamental, que la iglesia nace siempre de una primera iniciativa "desde arriba", del Señor que la convoca. Pero el nombre parece poco afortunado. La "iglesia popular" aparece como distinta de "otra", identificada con la iglesia "oficial" o "institucional", a la que se acusa de "alienante". Esto implicaría una división en el seno de la iglesia y una inaceptable negación de la función de la jerarquía» (n. 263).

Por eso la eclesiología de la liberación se ha visto solicitada a hacer ulteriores precisiones. La «iglesia popular» no es configurable como iglesia alternativa a la iglesia institucional, porque la calificación de «popular» no tiene aquí valor teológico, sino sociológico, como en el caso de expresiones como «iglesia *nacional*» o «catolicismo *popular*»; la calificación «popular» no designa una iglesia alternativa a la iglesia institucional, sino esa *parte* de la *única* iglesia institucional, del *único* pueblo de Dios, que ha hecho y vive la opción preferencial por los pobres y que practica una evangelización liberadora. La «iglesia popular» no representaría, pues, una restricción de la universalidad de la iglesia, sino una concreción histórica de la iglesia como pueblo de Dios en la situación de América Latina, aunque sin negar tensiones y contraposiciones, no frente a la iglesia institucional en sí, sino frente a un cierto modo de ser-iglesia: «Existe, en cambio, una tensión y acaso una oposición entre un tipo de iglesia que a veces prolonga su encarnación dentro de una cultura dominante burguesa, con sus correspondientes intereses, y este nuevo tipo de iglesia, que se encarna en la cultura popular, se modifica, asume la causa del pueblo y, por ello mismo, se llama justamente iglesia popular»[71].

70. Cf. I. ELLACURÍA, *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios para anunciarlo y realizarlo en la historia,* 65-79.153-178.

c) Los hechos que están verificándose en la iglesia latinoamericana –la participación de los creyentes en las luchas de liberación, la opción preferencial por los pobres por parte de la iglesia, la renovación de las comunidades a partir de los pobres– tienen también consecuencias para la estructura ministerial de la iglesia. En el primer encuentro nacional brasileño de las comunidades eclesiales de base, celebrado en Vitória en enero de 1975, apareció en más de una ocasión la palabra «eclesiogénesis», que no tardó en ser profundizada por Leonardo Boff en su ensayo *Eclesiogénesis* (1977) y en otros ensayos recogidos en el controvertido libro *Iglesia: carisma y poder* (1981). Para Boff, el sistema eclesiástico vigente se caracterizaría por un «endurecimiento institucional», fruto de un largo proceso histórico, carente de justificación teológica y ya no corregible a base de pequeñas reformas. La nueva realidad de las CEBS –caracterizadas por cinco elementos: nacen de la base, nacen de la palabra de Dios, realizan un nuevo modo de ser iglesia en términos de comunidad y fraternidad, son signo e instrumento de liberación, celebran la fe y la vida– está dando lugar a un desplazamiento del eje eclesial: de una iglesia articulada con las clases hegemónicas a una iglesia articulada con las clases populares y subalternas (en este sentido: iglesia popular); de una iglesia que tiende a actuar como factor de conservación y legitimación, a una iglesia que ha optado por la liberación; de una iglesia colonial *para* los pobres, a una iglesia *con* los pobres y *de los pobres;* de una

71. L. BOFF, «Significado teológico de "Pueblo de Dios" e "Iglesia popular"»: *Concilium* 196 (1984) 454.

eclesiología jerarcológica, según la cual todo el poder está concentrado en la jerarquía, a una eclesiología pneumatológica, según la cual todo cristiano/a es portador/a de su carisma: «El carisma no excluye el elemento jerárquico, sino que lo incluye. El carisma es más fundamental para la iglesia que el elemento institucional. Es la fuerza pneumática que hace las instituciones y las mantiene vivas»[72].

La eclesiología de la liberación se presenta, en síntesis, como eclesiología *crítica*, que pone en cuestión sobre todo los condicionamientos económicos y socioculturales de la vida de la iglesia; y como eclesiología *militante* –como reza el subtítulo del libro de Boff–, en cuanto que se configura como la teoría eclesiológica de prácticas de liberación del pueblo cristiano.

5. El debate sobre la teología de la liberación

Desde 1974, la Comisión teológica internacional (CTI) se había decidido a estudiar el fenómeno de la teología de la liberación, instituyendo para ello una subcomisión presidida por Karl Lehmann. En la sesión plenaria de 4-9 de octubre de 1976 se presentaron cuatro amplias relaciones, en las cuales la teología de la liberación era examinada desde el punto de vista metodológico y hermenéutico (Karl Lehmann), bíblico (Heinz Schürmann), eclesiológico (Olegario González de Cardedal) y sistemático (Hans Urs von Balthasar). De las cuatro relaciones de la subcomisión y de la discusión consiguiente en sesión plenaria se obtuvo una *Declaración*, aprobada por la CTI y publicada como conclusión de las cuatro relaciones en una especie de *Dossier* teológico sobre la *Teología de la liberación* (1977). Si las cuatro relaciones tratan de la teología de la liberación desde diferentes puntos de vista, la *Declaración* no se reduce a la temática de la teología de la liberación, sino que trata más en general de la relación entre *promoción humana* y *salvación cristiana* que está en el centro de dicha teología.

El *Dossier* de estudios de la CTI reconoce a la teología de la liberación como profecía de la iglesia latinoamericana: «Este grito profético del cristianismo latinoamericano frente a la gran pobreza y la infinita miseria de su ambiente social, constituye el verdadero núcleo de la teología de la liberación» (K. Lehmann)[73]; «la teología de la liberación

72. L. BOFF, *Iglesia: carisma y poder*, Sal Terrae, Santander 1982, 254.
73. K. LEHMANN (ed.), *Comisión Teológica Internacional: Teología de la liberación*, BAC, Madrid 1978, 28.

ocupa su puesto específico en una teología del Reino de Dios, y está exigiendo la actuación práctica de la iglesia para la debida configuración del mundo en orden a Cristo» (Hans Urs von Balthasar)[74], pero a la vez evidencia y subraya la unilateralidad y la ambigüedad del complejo «movimiento teológico».

La *Declaración* conclusiva del *Dossier* de la CTI[75] centra su atención en el intento de precisar y desarrollar la debida relación que debe establecerse entre la *salvación* que viene de Dios y la *promoción humana* que es obra del hombre: si la promoción humana se reconoce como «elemento constitutivo del anuncio cristiano», en el sentido de que es «parte integrante» de él, aunque no «esencial», hay que evitar tanto la identificación monista de ambas magnitudes como la separación dualista de las mismas, para establecer en su lugar una correcta relación dialéctica que afirme a un tiempo la «unidad de conexión» y la «diferencia». Con respecto a las tendencias de la teología contemporánea, y refiriéndose evidentemente a la teología de la liberación, la CTI afirma que conviene subrayar –manteniendo la unidad de conexión– la diferencia entre salvación cristiana y promoción humana.

Aunque una parte de la crítica ha observado que el *Dossier* de la CTI propende hacia la postura dualista, el tono argumentativo de los estudios y de la *Declaración* se mantiene flexible, en cuanto que en ellos se refleja la conciencia explícita de la «variedad y flexibilidad del fenómeno de la teología (o teologías) de la liberación»; y se mantiene igualmente flexible el tono dialógico, en cuanto que están abiertos a ulteriores indagaciones, reconociendo a la vez la dificultad de concretar el tema en los diversos contextos sociales: «Esta unidad de conexión, así como la diferencia que señala la relación entre promoción humana y salvación cristiana, deberá, en su forma concreta, ser objeto de investigación y de nuevos análisis; esto constituye, sin lugar a dudas, una de las tareas principales de la teología actual»[76].

La *Instrucción sobre algunos aspectos de la «teología de la liberación» (Libertatis nuntius)*, emanada de la Congregación para la Doctrina de la Fe con fecha de 6 de agosto de 1983 y publicada oficialmente el 3 de septiembre de 1984, no hace referencia alguna al *Dossier* de la CTI. La objeción central, de la que se derivan todas las demás, que la *Instrucción* vaticana esgrime contra la teología de la liberación es que ésta asume acríticamente el análisis marxista dentro del discurso teológico; tal asunción obliga a aceptar la ideología totalizante del marxis-

74. *Ibid.*, 181.
75. *Ibid.*, 183-210.
76. *Ibid.*, 203.

mo, con la consiguiente perversión de la fe cristiana (VII, 6). El núcleo ideológico aceptado del marxismo funge como *a priori,* como principio hermenéutico determinante del discurso teológico (VIII, 1), con la consiguiente politización radical de las afirmaciones de la fe y de los juicios teológicos (VIII, 6), que se ejemplifica sobre todo en la eclesiología (teorización de la iglesia del pueblo como iglesia de clase: IX, 11-12) y en la cristología (interpretación exclusivamente política de las verdades cristológicas de la tradición: X, 9-12).

La *Instrucción* vaticana, sin embargo, tiene buen cuidado de precisar una serie de puntos importantes que conviene subrayar: *a)* ya desde la Introducción reconoce el carácter incompleto de su desarrollo, que se propone retomar y completar en un documento ulterior que evidencie de manera positiva todas las riquezas, tanto bajo el aspecto doctrinal como práctico, del tema de la libertad cristiana y de la liberación; *b)* reconoce también que la aspiración de los pueblos a la liberación constituye uno de los principales signos de los tiempos que la iglesia está llamada a escrutar a la luz del Evangelio (I, 1); *c)* es consciente de la complejidad del fenómeno de la teología de la liberación, que trata de expresar articuladamente esta aspiración y que es calificada como «movimiento teológico y pastoral» (III, 2), en el que puede identificarse una serie de corrientes, por lo que conviene hablar de «*teologías* de la liberación» (VI, 8); *d)* por tanto, no se trata de meterlo todo en el mismo saco, sino de centrar la atención crítica únicamente en las posturas ideológicas (VI, 8-9); *e)* prohíbe autorizadamente el uso ideológico del documento por parte de cuantos contribuyen al mantenimiento de la miseria de los pueblos (XI, 1); *f)* en los últimos párrafos, la Instrucción recoge y transmite el tema de la teología de la liberación a la iglesia universal: «La iglesia, guiada por el Evangelio de la misericordia y del amor al hombre, escucha el clamor por la justicia y quiere responder a él con todas sus fuerzas. Por tanto, se hace a la iglesia un llamamiento tanto más comprometedor» (XI, 1-2).

¿Dónde se sitúan los problemas? A la teología de la liberación se le hacen, en esencia, dos imputaciones: *primera,* la de asumir el análisis marxista de la sociedad, corriendo así el peligro de ideologizar la fe cristiana; *segunda,* la de favorecer la formación de una iglesia paralela, la *iglesia popular,* en oposición a la iglesia oficial representada por los obispos. Éstos son los dos puntos principales que el proceso en curso deberá aclarar.

a) Sobre el tema del *marxismo,* Gutiérrez precisa: «En el estudio de la realidad social se hace uso, ciertamente, de las ciencias sociales, pero no de lo que se conoce como "análisis marxista", sobre todo por lo que se

refiere a su "exclusividad", como lo formula el padre Arrupe»[77]. También los hermanos Boff se niegan a afirmar que Marx sea el padre o el padrino de la teología de la liberación: «En todo y para todo, el marxismo se ha utilizado siempre como *mediación* al servicio de algo más grande, que es la fe y sus exigencias históricas. Ha servido para aclarar y enriquecer algunas significativas nociones de la teología: pueblo, pobre, historia e incluso praxis y política. En suma, se trata de una operación de *Aufhebung:* asunción y superación crítica»[78]. Al parecer, la Instrucción entiende el marxismo como un rígido sistema doctrinal y como un sistema político muy concreto, mientras que los teólogos de la liberación tienen en general una relación selectiva y diferenciada con los análisis que las escuelas sociológicas de orientación marxista hacen de las estructuras de la explotación. Se trata, pues, en el caso de asumir elementos del análisis marxista, de mostrar del modo más convincente cómo tal asunción se produce *críticamente,* y cómo los elementos asumidos son *integrables* en el horizonte propio de la teología cristiana.

En relación con el tema del marxismo está el de la *violencia.* Basándose en la situación de América Latina, suelen distinguirse tres tipos de violencia: la primera es la *violencia institucionalizada* en las estructuras mismas del orden social dominante; la segunda es la *violencia represiva* puesta al servicio de la primera; y la tercera, finalmente, es la *contraviolencia.* La teología de la liberación no ha elaborado nunca una «teología de la violencia» (o, mejor, de la contra-violencia), una reflexión que sí se ha realizado durante algún tiempo en Europa dentro de la teología de la revolución, pero que también en este contexto ha demostrado ser problemática[79]. Además, la teología de la liberación no tiene

---

77. Cf. el *Dossier* «La teologia de la liberazione tra accusa e difesa», en *Il Regno-Attualità* 8 (1984) 189-196: aquí: 192. Gutiérrez hace referencia a la *Carta a los provinciales de América Latina* del P. Arrupe de 8 de diciembre de 1980. El texto al que se refiere dice: «Ante todo, me parece que podemos aceptar, en orden al análisis de la sociedad, un cierto número de puntos de vista metodológicos más o menos derivados del análisis marxista, a condición de no darles un carácter exclusivo».
78. Cf. *ibid.,* 196.
79. Cf. A. PLÉ (ed.), *À la recherche d'une théologie de la violence,* Cerf, Paris 1968; trad. it.: *Verso una teologia della violenza?,* Queriniana, Brescia 1969, en particular el ensayo de P. BLANQUART, «Fede cristiana e rivoluzione», *ibid.,* 159-181: «El verdadero revolucionario, creyente o no, aun cuando se sirva técnicamente de la violencia (cuando ésta le parece el medio más adecuado), no abandona la tensión utópica de la no-violencia, porque la racionalidad humana le enseña que no se juega con fuego impunemente, ni para uno mismo ni para los demás. Sabe que el uso de la violencia deja huellas profundas y difíciles de cicatrizar incluso en quien recurre a ella, y que nada perjudica tanto a una revolución como la violencia inútil» (p. 179).

una reflexión o una solución propia para el tema de la violencia: «La reflexión teológica sobre la violencia o, en este caso, más exactamente, sobre la contra-violencia, no ha conocido especiales progresos desde Tomás de Aquino»[80], y en general se atiene a las indicaciones de Medellín, que retoma la *Populorum progressio* (n. 31): «Como es sabido, la insurrección revolucionaria –salvo en el caso de tiranía evidente y prolongada que atentase gravemente contra los derechos fundamentales de la persona y dañase peligrosamente el bien común del país– engendra nuevas injusticias, introduce nuevos desequilibrios y provoca nuevas ruinas». No debería ser difícil para la teología de la liberación –que tiene su infraestructura en pacíficas comunidades eclesiales de base que actúan en un continente «terriblemente pacífico» (Juan Luis Segundo) en comparación con la historia del continente europeo– afirmar estos principios como línea-guía de su reflexión-acción.

b) Además del marxismo (y del tema concomitante de la violencia), una segunda fuente de dificultad para la teología de la liberación es el concepto mismo de *iglesia popular*. Los teólogos de la liberación han precisado que no se trata de un concepto propiamente teológico, sino sociológico: indica no una iglesia alternativa que se oponga a la iglesia institucional, sino el intento de la iglesia de integrarse en las clases populares y en la cultura popular. Puebla, sin embargo, había desaconsejado utilizar este término, y algunos teólogos europeos, abiertos al proceso en curso en la iglesia y en la teología latinoamericanas, desaconsejan que se insista en esta caracterización, dada la ambigüedad de la expresión. Será tarea de la teología de la liberación recoger estas indicaciones y madurar una más correcta articulación entre opción preferencial por los pobres, catolicidad de la iglesia y universalidad del amor cristiano.

A la *Instrucción sobre algunos aspectos de la «teología de la liberación»* de 1984 le siguió la Instrucción de la misma Congregación para la Doctrina de la Fe sobre *Libertad cristiana y liberación (Libertatis conscientia)*, fechada el 22 de marzo de 1986 y hecha pública el 5 de abril, que evidencia de manera positiva los principales aspectos teóricos y prácticos de esta temática: «Entre ambos documentos se da una relación orgánica: deben ser leídos el uno a la luz del otro» (n. 2).

El discurso sobre la liberación presupone el discurso sobre la libertad. Se podría representar la secuencia: libertad/liberación/libertad. Liberación es un proceso, más aún, un conjunto de procesos: «se trata del conjunto de los procesos que tienden a procurar y garantizar las condiciones requeridas para el ejercicio de una auténtica libertad humana» (n. 31). La *libertad* efectúa un proceso que es proceso de *liberación* y que, a su vez, tiende a una realización más plena de la libertad. Para ser libertad efectiva, la libertad debe aspirar a crear las condiciones para el ejercicio de la misma. Para no ser abstracto o idealista, el discurso sobre la libertad debe llevar al discurso sobre las condiciones –políticas, sociales, económicas, culturales– que hacen posible el efectivo ejercicio de la libertad. La libertad es don que se hace tarea; la libertad dada se hace libertad exigida, exigencia de libertad efectiva, libertad conquistada. En la perspectiva cristiana, pues, es doble la dimensión de la libertad y de la liberación, como proceso actuado por la libertad: la dimensión soteriológica (la libertad como don) y la dimensión ético-social (la libertad como tarea, la liberación como proceso) (n. 23, n. 71). Si la Instrucción ofrece las oportunas indicaciones para enraizar el discurso sobre la liberación en la doctrina cristiana de la libertad, la teología de la liberación tiene el mérito de llevar el discurso de la libertad a la liberación, es decir, de insistir en las condiciones para el ejercicio efectivo de la libertad: «La libertad, que es la manifestación más visible del espíritu, está condicionada por todas partes, sin embargo, tanto en su adquisición como en su ejercicio. Ha sido un grave fallo haberla tratado como una realidad puramente espiritual; la libertad no existe sino doblemente encarnada: en el individuo, donde está sometida a los determinismos del cuerpo, y en la sociedad, donde no se expande si no es en y a través de las circunstancias económicas, técnicas y culturales. La libertad emanará, pues, de la liberación integral del hombre, de modo que la evangelización, realizada en la libertad de la fe, no puede separarse de la promoción humana. De este modo se rechaza una antropología de estilo agustiniano, según la cual el mundo no es más que una morada provisional, y el cuerpo un peso que hay que reducir, y donde la construcción del mundo no es más que un interés secundario para el reino de Dios. La intervención de santo Tomás de Aquino en el siglo XIII no había logrado reabsorber este dualismo, que infectó los comportamientos y la mentalidad de la iglesia hasta el Vaticano II, el cual confirió una densidad propia a las realidades terrenas. La teología de la liberación se inserta de lleno en este marco»[81].

En síntesis, son dos las dimensiones de una liberación integral: la dimensión soteriológica y la dimensión ético-social. Si, por una parte, «la

80. G. GUTIÉRREZ, «Teología y ciencias sociales», en *La verdad os hará libres*, Sígueme, Salamanca 1990, 69-101; aquí: 98, nota 21. Este artículo, publicado originariamente en la revista limeña *Páginas* (9/63-64 [1984] 4-15), representa una de las intervenciones más instructivas sobre la relación entre teología y ciencias sociales en el contexto de la teología de la liberación.

81. M.-D. CHENU, «Introduction» a la edición francesa conjunta de las dos Instrucciones vaticanas, con el título *Liberté chrétienne et Libération*, Cerf, Paris 1986, iii-iv.

dimensión soteriológica de la liberación no puede reducirse a la dimensión ético-social, que es una de sus consecuencias» (n. 71), por otra, «la liberación en su significado primario, que es soteriológico, se prolonga así en una tarea liberadora, en una exigencia ética» (n. 99). La segunda Instrucción, evidentemente influenciada por el movimiento teológico y pastoral de la teología de la liberación, no se limita al discurso clásico sobre la libertad cristiana, sino que el discurso sobre la libertad se extiende y se prolonga en el discurso sobre la liberación, es decir, sobre las condiciones efectivas del ejercicio de la libertad y sobre los procesos –históricos, sociales y culturales– que hay que poner en marcha para que el discurso sobre la libertad sea creíble y concreto; y al hacer esto, asume instancias, motivos y conceptos cuya articulación sistemática constituye precisamente el discurso específico de la teología de la liberación. La segunda Instrucción resulta así positiva *para* la teología de la liberación, en cuanto que deja espacios abiertos para una teología de la liberación responsable[82].

Cuando se discute sobre la teología de la liberación[83], debe distinguirse la teología de la liberación como realidad *teológica* de los diversos movimientos de liberación surgidos en América Latina: la teología de la liberación sigue siendo un movimiento teológico y pastoral; además, dada la complejidad y la movilidad del fenómeno, se debe historizar la abundante literatura teológica, que sobre todo al principio conoció una verdadera oleada de escritos a nivel continental: se trata de una reflexión que ha progresado en su elaboración, que se ha hecho más cautelosa y más cuidadosa en los análisis sociales utilizados (y que deberá concretarse aún más en términos de «democracia participativa» en el contexto latinoamericano, después de lo acaecido en la Europa central y oriental a partir de 1989), que ha sabido precisarse, aclararse y en algunos casos corregirse[84] teniendo en cuenta tanto la evolución de la situación político-social en América Latina como la controversia eclesiástica y teológica, de la que resultó ser el centro de la atención y del debate, sobre todo en los años 1984-1986, y que ha mantenido, precisamente en nombre de su metodología pastoral, las necesarias conexiones con la comunidad eclesial.

A partir de 1986, los teólogos latinoamericanos de la liberación han propiciado un vasto proyecto editorial, «Teología y liberación»[85] –editado en las principales lenguas internacionales–, que se presenta como una «Biblioteca de la teología de la liberación» en 50 volúmenes y que recoge toda la temática de la teología cristiana en sus principales articulaciones sistemáticas. Esto demuestra la amplitud del movimiento de la teología de la liberación, la fecundidad de la perspectiva teórica y práctica de este modo de hacer teología, su arraigo en la iglesia latinoamericana y el esfuerzo de profundización y de rigor de un discurso teológico que ahora se presenta como una dimensión de la «teología del Tercer Mundo» y como un desafío para la teología occidental, católica y ecuménica.

82. En la «Carta» de Juan Pablo II a la CNBB (Conferencia Nacional del Episcopado Brasileño), con fecha de 9 de abril de 1986 –posterior, por tanto, a la segunda Instrucción vaticana–, se afirma que, en la medida en que es conforme a las enseñanzas del Evangelio, a la tradición viva y al perenne magisterio de la iglesia, «la teología de la liberación es no sólo oportuna, sino útil y necesaria».

83. Sobre el debate en general al respecto, cf. R. GIBELLINI, *Il dibattito sulla teologia della liberazione*, Queriniana, Brescia 1986; A.F. MCGOVERN, *Liberation Theology and Its Critics. Toward an Assessment*, Orbis Books, New York 1989.

84. Cf. la nueva edición, revisada y corregida, de G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, CEP, Lima 1988.

85. Cf. el «Instrumento de Trabajo», que explica la finalidad y los criterios del proyecto teológico y editorial, en R. GIBELLINI (ed.), *La nuova frontiera della teologia in America Latina*, Queriniana, Brescia 1991², 459-473.

13
Teología negra

La teología negra *(black theology)* no es la teología africana, sino la teología de la gente negra que vive en estado de segregación y en situaciones de marginación en una sociedad blanca racista. Esta teología es una realidad de la cultura y las iglesias negras en los Estados Unidos de América, y se extiende tanto en el área del Caribe como en Sudáfrica (existe, por consiguiente, una línea de la teología africana que es teología negra). La teología negra está íntimamente relacionada, pues, con la inhumana experiencia del racismo. Al igual que la teología latinoamericana de la liberación, *la teología negra parte de la experiencia histórica de dependencia* y de pobreza; y así como la teología feminista parte de la experiencia del sexismo machista, la teología negra parte de la experiencia histórica de esclavitud y de segregación racial.

1. En los orígenes de la teología negra

Historia de los afro-americanos

Cuando los Padres Peregrinos *(Pilgrim Fathers)* desembarcaron del Mayflower en la costa nororiental del continente americano en 1620 (fecha unánimemente considerada como la del inicio de la historia de los Estados Unidos de América), los negros ya estaban allí. Un año antes, en 1619, una fragata holandesa había desembarcado como mercancía la primera carga humana de veinte esclavos negros en la costa suroriental de dicho continente, concretamente en Jamestown, Virginia. El año 1619 es, pues, la fecha-símbolo de una larga historia de esclavitud que habría de durar más de dos siglos, hasta la abolición legal de la esclavitud en 1863 y su aplicación efectiva en todo el territorio nacional en 1865. Por eso el historiador L. Bennet ha titulado su historia de los negros americanos *Antes del Mayflower* (1966).

El tráfico de esclavos africanos para procurarse fuerza de trabajo barata lo había iniciado Portugal en el siglo XV y había experimentado un rápido incremento con la conquista del Nuevo Mundo por parte de Portugal y de España. A Portugal y a España se unieron también Inglaterra, Holanda y Francia en la impúdica y lucrativa trata de esclavos, que conoció su punto álgido entre los siglos XVIII y XIX. El «tráfico triangular» partía de los puertos europeos (Liverpool, Bristol, Nantes y Lisboa) con una carga de mercancías (telas, armas, quincallería, alcohol) para intercambiar en las costas occidentales de África por esclavos obtenidos como botín en las guerras tribales africanas; un botín que se enriquecía a base de razzias efectuadas por los propios blancos. De las costas del África negra, y atravesando el Atlántico, los barcos se dirigían a América, donde la carga humana (la «madera de ébano», el «oro negro») era vendida, y con el dinero obtenido se adquirían mercancías exóticas (azúcar, café, cacao, algodón) que eran llevadas a Europa, donde concluía el «viaje circular». A partir de 1638, también Nueva Inglaterra (el núcleo del que habrían de nacer los Estados Unidos de América) se suma a esta actividad, «cazando» negros en las Antillas y en la propia África que después eran llevados a los puertos del nuevo continente (Boston, Salem, Nueva York, Newport).

A comienzos del siglo XVIII había en suelo norteamericano 27.817 esclavos, de los cuales 5.206 en el Norte y 22.611 en el Sur, donde eran empleados en las plantaciones de algodón, tabaco, caña de azúcar y arroz. La esclavitud era de por vida y hereditaria; los matrimonios entre blancos y negros estaban prohibidos por la ley, pero ésta no contemplaba como un delito la violación de mujeres negras por parte de los blancos; los mulatos eran asimilados a los negros; se favorecían las uniones entre negros de la misma plantación, pero dichas uniones no tenían valor legal. La invención de la máquina desgranadora de algodón en 1793 relanzó la esclavitud, debido al incremento experimentado en la producción de algodón en las plantaciones del Sur. En el mismo período de tiempo, según el primer censo oficial americano de 1790, los 757.000 negros representan el 19,3% de la población total. El teólogo Bruno Chenu sintetiza la situación de finales del siglo XVIII del siguiente modo: «En este final del siglo XVIII, la sociedad aristocrática del Sur enriquece a la naciente sociedad industrial del Norte. Ningún sector de la economía habría podido mantenerse sin el trabajo servil. Y es igualmente cierto que el poder y la libertad de América se construyeron sobre el trabajo de aquéllos a quienes se rehusaba el poder y la libertad. Fuera de América, y gracias a la trata de esclavos, es el capitalismo occidental el que se ha fertilizado con la sangre y el sudor de éstos»[1].

Aunque los negros habían sido enrolados como soldados en la guerra de independencia del dominio británico (1763-1788), no hay mención alguna de la esclavitud en la *Declaración de Independencia*, a pesar de su talante favorable a la igualdad de derechos: «Nosotros afirmamos estas verdades evidentes en sí mismas: que todos los hombres han sido creados iguales, que su creador les ha dotado de ciertos derechos inalienables, entre ellos la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad [...]». Pero es precisamente durante el proceso revolucionario y de fermentación liberal que condujo a la constitución de la nueva nación americana, cuando comienza a plantearse el problema de la esclavitud (si bien ésta, por motivos económicos contingentes, conoció su máximo incremento entre 1780 y 1810).

A comienzos del siglo XIX, la nueva conciencia de la libertad se había generalizado ya en los Estados del Norte, pero seguía encontrando resistencia en los Estados del Sur, donde el sistema esclavista representaba una de las estructuras más consistentes de la organización del trabajo y de la economía. Pero el viento de la libertad soplaba con fuerza también entre los negros de las plantaciones del Sur y se concretaba en diversas formas de sabotaje, en intentos de fuga hacia el Norte –guiados al principio por la estrella polar, y más tarde por una espesa red de guías clandestinos y escondrijos– y en verdaderas y auténticas revueltas (la más célebre de las cuales, por ser la más lograda, fue la dirigida por el predicador baptista y esclavo Nat Turner, en 1831, en Virginia), algunas de las cuales involucraron a millares de esclavos. Ahogadas en sangre y con leyes aún más restrictivas, exacerbaban aún más el sentimiento de la libertad. También entre los blancos el movimiento abolicionista ganaba terreno. En 1827 aparece el primer periódico negro, el *Freedom's Journal;* en 1831, el baptista blanco William Lloyd Garrison lanza el periódico *Liberator;* en 1859, John Brown, un blanco que se hará famoso en la imaginación popular, organizaba una marcha contra los propietarios negreros de Virginia.

La victoria de los Estados del Norte (favorables a la abolición de la esclavitud) sobre los Estados del Sur (decididos a mantenerla) en la guerra civil de 1861-1865 –en la que se ventilaba el conflicto de intereses económicos entre el Norte industrial y financiero y el Sur rural y aristocrático, pero en la que también estaba en juego una

1. B. CHENU, *Dieu est noir. Histoire, religion et théologie des Noirs américains*, Centurion, Paris 1977, 32-33.

contrapuesta valoración política de la esclavitud– tendrá como consecuencia la abolición de la esclavitud en 1863, y su aplicación legal en todo el territorio de los Estados Unidos de América en 1865, bajo la presidencia de Abraham Lincoln. Comienza entonces con la Reconstrucción un masivo trabajo de instrucción e inserción de los negros en la sociedad de los blancos, que, sin embargo, no tardará en verse abortado sobre la base del principio: «Separados, pero iguales». A la noche de la esclavitud sucedía el período de la segregación racial: segregación política, con la introducción de mecanismos capaces de reducir el derecho al voto; segregación social, con la introducción «capilar» de un doble sistema en la escuela, en los lugares públicos y en las áreas metropolitanas; segregación económica, con la aplicación práctica de la fórmula «Contratados los últimos, despedidos los primeros».

Los siglos XIX y XX constituyen el período de la gran emigración de las plantaciones del Sur al Norte industrializado, que tuvo su punto álgido en el decenio 1910-1920 (en 1960, por primera vez un Estado del Norte, el Estado de Nueva York, registra una población de mayoría negra) y que representó para la comunidad negra otra durísima experiencia que el historiador negro Gayraud Wilmore ha definido como «desarraigo». En una situación de libertad civil formal, pero prácticamente de segregación racial y de explotación, la comunidad negra comienza a emplear determinadas estrategias cuya teorización y liderazgo se encarnan en ciertas figuras de intelectuales negros que jalonan la historia de los afro-americanos desde la emancipación de 1863-1865. Booker Washington propuso una estrategia de conciliación y de inserción gradual en la sociedad de los blancos; el marxista W.E.B. DuBois, en cambio, llamó a los negros americanos a insertar su lucha en el marco global de las luchas del Tercer Mundo contra el imperialismo occidental; Marcus Garvey retomó el proyecto, frecuentemente ideado en la historia de los negros americanos, de un retorno en masa a la tierra madre africana, para fundar en ella un imperio. Pero es sobre todo en los años cincuenta y sesenta cuando se agudizará y se organizará la lucha de los negros por su propia identidad cultural, por los derechos civiles y por un poder efectivo.

Según los cálculos –bastante fiables– del historiador P.D. Curtin, el número de los negros africanos que la trata de esclavos introdujo en todo el continente americano entre 1450 y 1870 asciende a 9.600.000, 427.000 de los cuales (entre hombres, mujeres y niños) fueron introducidos en Norteamérica (una cifra que equivale al 5% del total de esclavos deportados al continente). Actualmente, según el censo de 1980, los negros americanos son 26.495.000, equivalentes al 11,7% de la población de los Estados Unidos (en 1970, el número de negros representaba el 11,1%)[2].

La iglesia negra

No se puede hacer la historia de los afro-americanos sin hacer referencia a la iglesia cristiana negra. Ha escrito el sociólogo negro Joseph Washington: «En el principio era la iglesia negra, y la iglesia negra estaba con la comunidad negra, y la iglesia negra era la comunidad negra»[3]. El temperamento humano y cultural de los negros es sumamente religioso: ellos se llevaron de África una religiosidad innata, cuyo concepto central es la omnipotencia divina, que atraviesa la naturaleza y el mundo y que habita en el ser humano. En suelo americano fueron evangelizados, pero más bien tarde, porque se les consideraba como seres infrahumanos. La evangelización de los negros sólo comienza a desarrollarse con planes concretos en el siglo XVIII. No es la iglesia anglicana (la principal confesión cristiana al comienzo de la historia americana) la que penetra en las comunidades negras, ni siquiera la iglesia católica, sino sobre todo las iglesias libres (en particular la baptista y la metodista), las cuales, con su viva y variopinta liturgia, con la autonomía de las comunidades locales, con la importancia concedida a la narración bíblica, al sermón bíblico y al bautismo por inmersión (baptistas), que emparentaba con el culto africano a los ríos, hicieron que el cristianismo se ganara a una gran parte de los afro-americanos. Éstos tuvieron que descubrir una congenialidad entre su concepción religiosa ancestral y la visión bíblica, así como un apoyo en la dolorosa experiencia que padecían en suelo americano, como lo demuestran los *Spirituals,* que, con su mezcla de pietismo y de protesta, constituyen una expresión típica del cristianismo negro americano[4].

---

2. Cf. P.D. CURTIN, *The Atlantic Slave Trade: A Census,* University of Wisconsin Press, Madison 1969. Pero hay además unos 40 millones de negros en Brasil (el segundo país del mundo en población negra, sólo superado por Nigeria, que es el país más poblado de África) y otros 30 millones de negros esparcidos por el resto de América Latina. En total, la población negra del continente americano, descendiente de los esclavos negros, asciende, pues, a unos 100 millones.
3. J. WASHINGTON, «How Black Is Black Religion?», en (J.J. Gardiner y J.D. Roberts [eds.]) *Quest for a Black Theology,* Pilgrim Press, Philadelphia 1971, 28.
4. El sociólogo y teólogo negro Joseph WASHINGTON ya había señalado el valor teológico de los «Spirituals» en *The Politics of God* (1967), 153-177; pero ha sido James CONE quien ha abordado un análisis teológico de los «Spirituals» y los «Blues» en *The Spirituals and Blues: An Interpretation,* Seabury Press, New York

Cuando la evangelización llegó a la comunidad negra, no se planteaba ninguna relación entre libertad cristiana y libertad civil. Según los misioneros blancos que evangelizaron a los negros, la libertad cristiana libera de la corrupción del pecado, pero no de la situación de esclavitud; y para los propietarios blancos de esclavos que permitían la evangelización, el bautismo podía favorecer la sumisión y el rendimiento laboral de los esclavos. Los textos bíblicos aducidos para justificar la esclavitud eran: Gn 9,18-27 (la maldición de Cam como padre de la raza negra), Lv 25,44-46 (donde Dios autoriza a Israel a hacer esclavos y esclavas de las naciones circundantes y de los hijos de los extranjeros residentes en Israel) y los textos paulinos dirigidos exclusivamente a humanizar el régimen de esclavitud, pero que no exigen su abolición (1 Cor 7,20-21; Ef 6,5-9; Col 3,22; Col 4,1; 1 Tim 6,1-2; Flm 10-18). Más tarde, a estos textos se contrapondrá sobre todo Hch 10,34: «Dios no hace acepción de personas».

Entre las confesiones cristianas, fueron los cuáqueros, hacia mediados del siglo XVIII, los primeros en afirmar la inmoralidad de la esclavitud y en luchar en favor del abolicionismo (aunque los cuáqueros siguen siendo una comunidad cristiana de blancos y no pueden hacer proselitismo entre los negros). Sólo mucho más tarde, a mediados del siglo XIX, se plantea claramente y de manera generalizada en el ámbito de las iglesias el problema de la relación entre libertad cristiana y esclavitud. Más aún: incluso dentro de las iglesias que admitían negros se practicaba una segregación, llegando a asignar a los negros determinados asientos y a pintar éstos de color negro. Fue célebre a este respecto el episodio de intolerancia de que fue víctima un grupo de negros, entre los que se encontraban Richard Allen (que relata el hecho) y Absalom Jones, en la iglesia metodista de Philadelphia en 1772. Habían entrado en el templo para el servicio religioso y no habían ocupado el lugar destinado a los negros. El servicio religioso comenzaba justamente en aquel momento: «Apenas nos habíamos arrodillado cuando escuché un considerable murmullo. Alcé mi cabeza y descubrí que un miembro del consejo, el señor H.M., estaba tirando del reverendo Absalom Jones para hacer que se levantara, mientras gritaba: "¡Levántese! ¡No tiene usted derecho a arrodillarse aquí!". El señor Jones replicó: "Espere a que termine la oración". El señor H.M. respondió: "No, o se levanta inmediatamente, o pido ayuda y le arrojo fuera". Respondió el señor Jones: "Le ruego que espere a que termine la oración; entonces me levantaré y se acabará el asunto". En aquel momento, el señor H.M. hizo una seña a otro miembro del consejo, el señor L.S., para que acudiese en su ayuda. Éste acudió y se dirigió a William White para hacerle levantarse por la fuerza. Entretanto, la oración había concluido, y todos salimos de la iglesia como un solo hombre, y en aquella iglesia no ha vuelto a producirse problema alguno por causa de nuestra presencia. [...] Mi amado Señor estaba con nosotros, y recibimos nuevo vigor para construirnos un edificio en el que adorar a Dios»[5].

Los protagonistas de este episodio, Richard Allen y Absalom Jones, fundaron una nueva denominación cristiana exclusivamente negra. Pero el proceso de constitución de las iglesias negras independientes, que se separaban de su matriz eclesiástica blanca, se había iniciado en Carolina del Sur en 1774. Las iglesias negras independientes representan el primer ejemplo de nacionalismo negro y de separatismo negro en América. La iglesia negra, que acoge a la comunidad negra, no es sólo una comunidad que celebra un servicio religioso dominical, sino que es una comunidad acogedora, un ambiente cálido, donde los negros encuentran instrucción, orientación para la vida, ayuda y solidaridad en sus necesidades; en una palabra, identidad religiosa y social.

Es de la comunidad cristiana negra de donde emerge en la segunda mitad de los años sesenta, concretamente entre 1966 y 1969, la teología negra *(black theology)*. Según diversas reconstrucciones historiográficas convergentes, son tres los factores que han influido en su aparición: el movimiento por los derechos civiles (1955-1965), que dio a los afroamericanos una nueva conciencia negra *(black Awareness);* la obra del historiador negro Joseph Washington *Religión negra* (1964), que acuñó esta nueva expresión *(black Religion),* nunca utilizada hasta entonces, que evidenciaba el arraigo cultural africano de la religiosidad de los negros americanos; y el movimiento político Poder Negro *(black Power),*

1972. La música negra ha tenido muchos intérpretes, pero éstos han solido olvidar el aspecto religioso o han dado una interpretación superficial del mismo, aunque «en el futuro ya no será posible despachar el asunto calificando a los *Spirituals* de "compensadores" o "ingenuos", ni siquiera de "hermosos", ignorando así lo esencial que pretenden transmitir» (*ibid.*, 39). Para Cone, la música negra tiene la virtualidad de unir a la comunidad negra; es una música funcional, perfectamente capaz de dar expresión al estilo de vida y la vitalidad de la comunidad; es una realidad viva que expresa también las contradicciones vitales de los negros, pero es también una música social, política y teológica. «Es social porque es *negra* y, como tal, expresa la segregación de la comunidad de los negros. Es rebelión artística contra la desalentadora ausencia del amor en la cultura occidental. La música negra es además música política, porque con su rechazo de los valores culturales blancos subraya la "diversidad" política del pueblo negro. A través del canto se va formando, de manera lenta pero inexorable, una nueva conciencia política que se contrapone antitéticamente al derecho de la comunidad blanca. La música negra es, finalmente, música teológica, porque nos habla del Espíritu divino que conduce a los hombres a la unidad y a la autodeterminación» (*ibid.*, 9).

5. Texto citado por J. CONE, *Black Theology and Black Power,* Seabury Press, New York 1969, 95. La fecha del episodio, según el propio relator del mismo, R. Allen, es 1787, pero diversos estudios críticos la han pospuesto a 1792.

que irrumpió por primera vez en los ghettos negros en 1966 y que representó una provocación y un desafío para la propia comunidad cristiana negra.

El movimiento por los derechos civiles

El 17 de mayo de 1954, una histórica decisión del Tribunal Supremo declaraba inconstitucional el doble sistema educativo escolar basado en la discriminación de los negros. Se abre entonces una brecha, y comienza para la comunidad negra el tiempo de la lucha por los derechos civiles. El 1 de diciembre de 1955, y bajo la dirección del joven pastor negro baptista de Atlanta, Martin Luther King Jr., que ejercía su ministerio en Montgomery (Alabama), se inicia en esta ciudad un boicot contra el segregacionismo practicado en los autobuses metropolitanos para con los negros, a los que sólo se permitía sentarse en la parte trasera de dichos autobuses, con la obligación, además, de ceder su puesto a los blancos que no tuvieran asiento. Durante 381 días, los 42.000 negros de la ciudad boicotearon los autobuses y organizaron con sus propios medios su propio transporte urbano, sobre todo para dirigirse al trabajo. Al final, la empresa propietaria de los autobuses, al borde de la quiebra, cedió a las presiones de los negros. Era el comienzo de una estrategia no violenta que demostró su capacidad movilizadora y que en los años siguientes produciría resultados concretos y significativos, si bien parciales, de integración en los restaurantes, en las playas, en las piscinas, en los medios de transporte, en las bibliotecas, en las escuelas, en la universidad, y también en las iglesias. En su inspirado discurso *I have a dream* («Tengo un sueño»), pronunciado por Martin Luther King el 28 de agosto de 1963 con ocasión de la marcha sobre Washington (para celebrar el primer centenario de la proclamación de la emancipación de 1863, hecha efectiva en 1865 al concluir la guerra civil), el joven líder (a la sazón pastor de la Ebezener Baptist Church de Atlanta) se expresaba así ante una muchedumbre de 250.000 personas: «Tengo un sueño. Y es un sueño arraigado en el sueño americano: un día esta nación se levantará para vivir según el sentido de su credo –"Nosotros afirmamos estas verdades evidentes en sí mismas: que todos los hombres han sido creados iguales"–. Sueño que un día, sobre las doradas colinas de Georgia, los hijos de los antiguos esclavos y los hijos de los antiguos propietarios de esclavos podrán sentarse juntos a la mesa de la fraternidad [...]. Cuando permitamos que las campanas de la libertad tañan al unísono en todas las aldeas y en todos los suburbios, en todos los Estados y en todas las ciudades, podremos apresurar el día en que los hijos de Dios –los negros y los blancos, los judíos y los gentiles, los católicos y los protestantes– se tomen de la mano y canten como el viejo *negro Spiritual:* "Libres al fin, libres al fin, gracias a Dios omnipotente, somos libres al fin"»[6].

Premio Nobel de la paz en 1964, Martin Luther King fue asesinado el 4 de abril de 1968 en la ciudad de Memphis (Tennessee): «la bala del asesino no ha matado simplemente al Dr. King, sino a todo un período de la historia. Ha matado una esperanza, ha matado un sueño», escribió E. Cleaver, militante de «Poder Negro»[7]. El pastor de Atlanta se inspiraba para su acción en la espiritualidad cristiana, que proporciona «la fuerza de amar» (como reza el título de una de sus obras más leídas), en la estrategia de la no-violencia *(ahimsa)* de Gandhi y en el gradualismo propuesto en el célebre discurso de Atlanta de 1895 por el líder negro, ya mencionado, Booker T. Washington, aunque en los últimos años King iba asumiendo posiciones más radicales, acercándose al lenguaje de otro líder negro de la primera mitad del siglo XX, DuBois, y hablaba abiertamente de una «reestructuración radical de la arquitectura de la sociedad americana» y de «una revolución de nuestro sistema de valores». El movimiento por los derechos civiles *(Civil Rights Movement),* que tuvo en Martin Luther King a su dirigente más caracterizado, desarrolló su capacidad de movilización sobre todo en el decenio 1955-1965, consiguiendo notables resultados (como la nueva ley de derechos civiles de 2 de Julio de 1964, aprobada bajo la presidencia de Johnson, después del asesinato del presidente Kennedy el 22 de noviembre de 1963), pero acumulando también diversas frustraciones por la persistente resistencia de amplios sectores de la sociedad americana blanca y por las inhumanas condiciones de vida en los ghettos negros urbanos. Cuando King caía en 1968 en el frente de la lucha por la *integración* racial, otra estrategia estaba ya esbozándose en la comunidad negra.

La religión negra

«A decir verdad», ha escrito el historiador inglés Arnold Toynbee, «el negro no se llevó consigo de África ninguna religión ancestral propia capaz de cautivar los corazones de sus conciudadanos blancos de América. Su herencia social primitiva era de un tejido tan frágil que, salvo algunos retazos, desapareció al contacto con la civilización occi-

6. Cf. J. WASHINGTON (ed.), *The Esential Writings and Speeches of Martin Luther King Jr.,* Harper and Row, San Francisco 1986; *I have a dream* (1963), 217-220.
7. Citado por B. CHENU, *Dieu est noir,* 205.

dental. Y así fue como llegó a América desnudo, tanto espiritual como físicamente, y se vio obligado a cubrir su desnudez con los vestidos desechados por quien le tenía en esclavitud». Era ésta una valoración muy frecuente en los estudios de sociología dedicados al fenómeno de los afro-americanos, como se desprende de las citas que siguen a continuación. Natham Glazer y Daniel Moynihan afirman en *Más allá del crisol:* «El negro es un americano, y nada más. No tiene valores ni cultura que salvaguardar y proteger». Abram Kardiner y Lionel Ovesey escriben en *La marca de la opresión:* «Hemos visto pocos signos de una genuina religiosidad entre los negros, que no han inventado ninguna religión propia». Y Charles Silberman, en *Crisis en blanco y negro,* dice: «En contraste con los inmigrados europeos, que trajeron consigo ricas culturas y largas historias, el negro fue completamente arrancado de su pasado y desarraigado de toda cultura que no fuera la de los Estados Unidos»[8].

Frente a estos juicios sumarios de la historiografía blanca se imponía, por parte de los intelectuales negros, un interés historiográfico por los *Black Studies,* al objeto de indagar y reconstruir el pasado de la experiencia negra en América. Precursor de estos «Estudios negros» ha sido el sociólogo Joseph Washington, con su libro *Religión negra. El negro y el cristianismo en los Estados Unidos* (1964), donde estudiaba la naturaleza y las características de la religión de los afro-americanos y acuñaba la expresión, que desde entonces se hizo habitual, de «religión negra» *(black Religion).* En un artículo que resume sus estudios de sociología de la religión negra, J. Washington afirmaba enérgicamente: «El mito americano que pretende que "el negro es un hombre sin pasado" no se sostiene si se estudia con seriedad la religión popular negra. [...] Hay material más que suficiente para demostrar cómo la religión popular hunde sus raíces en África y cómo África está profundamente arraigada en la religión negra. En el principio era la iglesia negra, y la iglesia negra estaba con la comunidad negra, y la iglesia negra era la comunidad negra»[9]. Según el análisis de J. Washington, al protestantismo, al catolicismo, al judaísmo y al secularismo –que los análisis de sociología de la religión presentaban como los componentes principales del *melting pot* cultural-religioso americano– hay que añadir también la religión negra.

Pero el libro de J. Washington tenía su ambigüedad, en cuanto que acusaba al cristianismo blanco americano de no haber sabido evangelizar a los negros: las llamadas iglesias negras practican en realidad una

8. J. WASHINGTON, «How Black is Black Religion?», 29-30.
9. *Ibid.*, 28.

religión negra que no es auténtico cristianismo: «Las congregaciones negras no son iglesias, sino sociedades religiosas: una religión puede escoger adorar a cualquier dios que le agrade. Pero una iglesia sin una teología como interpretación para el fiel de una respuesta que hay que dar a la voluntad de Dios, es una contradicción en los términos»[10]. La obra planteaba un problema no sólo para los estudios históricos, en cuanto que afirmaba la existencia en América de una nueva dimensión cultural-religiosa que los estudios blancos liquidaban con juicios sumarios, sino también para los estudios teológicos: los teólogos y los eclesiásticos negros no podían eximirse de intervenir en la discusión para demostrar el carácter cristiano de la religión negra y su relevancia para la lucha de los negros, que estaba en curso en la sociedad americana. La «teología negra» se configura también como respuesta a la tesis de la «religión negra», que carecería de una caracterización auténticamente cristiana.

El movimiento del «Poder Negro»

En el verano de 1930, Wali Fard Muhammad, un vendedor ambulante negro y musulmán que se decía originario de África, emprendió una campaña en el ghetto negro de Detroit (que más tarde sería proseguida y ampliada por su discípulo Elijah Muhammad) para anunciar «la verdadera religión de los Negros de África y de Asia»: se trataba de una forma heterodoxa de islamismo, combinada con el panafricanismo del líder negro americano Marcus Garvey, que a principios de siglo había propuesto a las masas negras volver a África. De este modo nacían en la comunidad negra los *Black Muslims,* la secta americana de los «Musulmanes negros», que cuenta con unos 100.000 miembros y 80 mezquitas, y de cuyas filas surgirá en los años sesenta la figura del líder negro Malcolm X, asesinado en Nueva York el 23 de febrero de 1965. El año anterior, en junio de 1964, Malcolm X había fundado la Organización de la Unidad Afro-Americana, que teorizaba la lucha revolucionaria, en el contexto de las luchas del Tercer Mundo, para la emancipación de los negros. El movimiento dirigido por Martin Luther King era reformista, integracionista y no violento (aunque en los últimos años las posturas de King se habían hecho más radicales); en cambio, la organización promovida por Malcolm X era revolucionaria y separatista y no rehuía la teorización de la violencia revolucionaria

10. J. WASHINGTON, *Black religion. The Negro and Christianity in the United States,* Beacon Press, Boston 1964, 143.

(aunque en los últimos meses de su vida Malcolm X se planteaba el problema de un análisis político más profundo).

Martin Luther King Jr. y Malcolm X siguen siendo, a pesar de su diferencia y de sus contrapuestas estrategias, los dos grandes líderes de la comunidad negra de nuestro siglo: «Distintos en sus análisis, en sus estrategias, en sus convicciones religiosas, [...] son a un tiempo independientes e interdependientes. La misma muerte los ha reunido. Más allá de las contiendas personales, el sentimiento de la comunidad cristiana negra es que Dios ha hablado también por boca del hermano Malcolm»[11].

La estrategia separatista de los *Black Muslims* ha tenido continuación, tras el asesinato de Malcolm X, en el movimiento político del *Black Power,* que apareció en la escena americana en el verano de 1966 bajo la dirección de Stokeley Carmichael. Con el nacimiento de «Poder Negro», la protesta se radicaliza y reclama para los negros la administración del «poder negro». La lucha no sigue ya la estrategia de la integración, sino que es conducida en términos de conquista de poder real y efectivo a todos los niveles para la comunidad negra. El lema integracionista *Freedom now* (Libertad ya) es sustituido por el lema separatista *Black Power* (Poder Negro). En el contexto del movimiento más general de Poder Negro, nace en 1966 en Oakland (California) el Partido de las Panteras Negras *(Black Panthers),* como grupo de autodefensa de los ghettos negros y como células revolucionarias, que se verán dispersadas por la violenta reacción del FBI entre 1968 y 1970. Pero entre impulsos integracionistas e impulsos separatistas, el camino de liberación de los negros americanos sigue adelante. En este marco social y político se inserta el nacimiento de la teología negra en la comunidad cristiana negra.

La aparición de la teología negra

Arraigada en la larga historia de esclavitud de los negros antes de la guerra civil, y de la segregación racial después de la misma –«las más degradantes experiencias que puede padecer la condición humana»[12]–, preparada primero por el movimiento en favor de los derechos civiles, que había tenido en Martin Luther King Jr. a su más apasionado líder, y posteriormente por la constitución de Poder Negro y la formación de un movimiento de concienciación de la propia identidad negra, la teología negra fue formándose entre 1966 y 1969.

En el verano de 1966, la situación en los ghettos negros, con la constitución de Poder Negro, se había hecho explosiva, y era necesario tomar

11. B. CHENU, *Dieu est noir,* 213.
12. M. JONES, *Black Awareness. A Theology of Hope,* Abingdon Press, Nashville 1971, 19.

postura también en el ámbito de las iglesias. Fue así como un animoso grupo de eclesiásticos negros de diversas denominaciones constituyeron el Comité Nacional de Eclesiásticos Negros (NCNC = National Committee of Negro Churchmen), que más tarde se denominará NCBC = National Committee of Black Churchmen)[13] para suscribir una «Declaración sobre Poder Negro» *(Statement Black Power),* que apareció a toda página, el 31 de julio de 1966, en el *New York Times*[14]. La *Declaración* en cuatro puntos estaba dirigida a los líderes americanos («Poder y libertad»), a los eclesiásticos negros («Poder y amor»), a los ciudadanos negros («Poder y justicia»), y a los *mass-media* («Poder y verdad»), y se declaraba a favor de Poder Negro como un nuevo instrumento en la lucha de los negros: no se da verdadera integración sin poder de los negros: «Porque el problema no es el equilibrio racial, sino una reciprocidad auténtica entre las razas. Para que tal reciprocidad exista, todos, negros y blancos, tienen necesidad de poder».

El 4 de mayo de 1969, James Forman pronuncia ante los micrófonos de la Riverside Church, la iglesia blanca progresista de Nueva York, el *Manifiesto Negro (Black Manifesto)*[15], un manifiesto político que, sin embargo, se dirigía a las iglesias cristianas blancas y a las sinagogas, como expresión de la conciencia moral de la nación americana, para pedir una indemnización por la opresión sufrida: «Pedimos 500 millones de dólares a las iglesias cristianas blancas y a las sinagogas judías. Esto significa 15 dólares por negro [...]. Quince dólares por cada hermano y hermana negra en los Estados Unidos no representan sino el inicio de las indemnizaciones que nos son debidas en cuanto pueblo que ha sido explotado, degradado, maltratado, asesinado y perseguido». Una indemnización que no se pagaría jamás, pero que sonó como un duro desafío para los cristianos y judíos blancos e hizo comprender que el problema de los negros estaba adquiriendo nuevas proporciones y nueva urgencia.

El 13 de junio de 1969, la Conferencia de teólogos y predicadores negros, convocada por el NCBC en el Interdenominational Theological Center de Atlanta (Georgia), emitió una *Declaración sobre la teología negra (Statement Black Theology)*[16], que será después adoptada por el

13. *Black* (= negro) hace referencia únicamente al color de la piel, mientras que *Negro* evoca el despectivo *Nigger,* que solía emplearse por los blancos para referirse a los negros en la época de la esclavitud.
14. Cf. «"Black Power". Statement by the National Committee of Negro Churchmen, July 31, 1966», en (G. Wilmore y J. Cone [eds.]) *Black Theology. A Documentary History, 1966-1979,* Orbis Books, New York 1979, 23-30.
15. Cf. «The Black Manifesto», en *ibid.,* 80-89.
16. Cf. «"Black Theology". Statement by the National Committee of Black Churchmen», en *ibid.,* 100-102.

NCBC en su convocatoria anual de 1969 en Oakland (California). La Declaración de Atlanta se articula en cuatro puntos:

a) Por qué una teología negra: «Los negros afirman su propio ser. Esta afirmación se hace en el contexto de la experiencia de lo que significa ser negros en la sociedad americana hostil. La teología negra no es el don del evangelio cristiano transmitido a los esclavos; es más bien una *apropiación* que los esclavos negros hacen del evangelio que les ha sido transmitido por sus opresores blancos. [...] La teología negra es el producto de la experiencia y la reflexión de cristianos negros. Proviene del pasado. Es fuerte en el presente. Y creemos que es redentora para el futuro».

b) Qué es la teología negra: «La teología negra es una teología de la liberación negra. [...] La teología negra es una teología de la "negritud" *(blackness)*. Es la afirmación de la humanidad negra que emancipa a los negros del racismo blanco, proporcionando así auténtica libertad tanto a los blancos como a los negros. [...] El mensaje de liberación es la revelación de Dios tal como se reveló en la encarnación de Jesucristo. ¡El evangelio es libertad, Jesús es el Liberador! [...] La demanda que Cristo el Liberador hace a todos los seres humanos *exige* a todos los negros afirmar su propia dignidad como personas, y a todos los blancos abandonar su presunción de superioridad y sus abusos de poder».

c) Qué significa la teología negra: «Significa que la teología negra debe hacer frente a los problemas que forman parte de la realidad de la opresión negra. No podemos ignorar la importancia de la comunidad negra».

d) Cuál es el coste: «La vida es riesgo, y así lo asumimos con toda confianza. La comunidad negra ha sido maltratada y victimizada durante siglos. La identificación que se deriva de ver a Jesús como el Liberador y el evangelio como libertad habilita a los negros para arriesgarse por la libertad y por la fe. [...] Ahora nos empeñamos en afrontar el riesgo de afirmar la dignidad de la personalidad negra, y lo hacemos como hombres y como cristianos. Éste es el mensaje de la teología negra». La Declaración de Atlanta concluía con las palabras de Eldridge Cleaver, uno de los principales representantes de Poder Negro: «Tendremos nuestra propia humanidad. La tendremos, o la tierra se verá devastada por nuestros esfuerzos para obtenerla».

Tres meses antes, en abril de 1969, un joven teólogo negro, James Cone, había publicado un libro, *Teología negra y Poder Negro* –que constituye la primera obra de teología negra–, en el que se articulaba la confrontación entre la nueva realidad teológica de la comunidad cristiana negra y la nueva realidad política que, en un impresionante *crescendo,* iba madurando en la comunidad negra. La expresión *black theology* había aparecido por primera vez en 1968, en el ámbito de los eclesiásticos negros más sensibles a los problemas políticos y sociales y más radicales en sus soluciones –que estaban buscando una base teológica para afrontar la nueva situación, la cual se hacía cada vez más explosiva en los ghettos negros–, pero tuvo su primera expresión teológica en 1969, con la Declaración de Atlanta y con el libro de James Cone.

2. El color de Dios

En los años siguientes, entre 1969 y 1976-1977, se registra un período de intenso trabajo académico para la teología negra, que produjo las obras fundamentales que siguen siendo textos de referencia para la comunidad cristiana negra. Entre los teólogos más significativos hay que recordar a James Cone, Major Jones, Deotis Roberts, además de la contribución hecha por historiadores con sensibilidad teológica, como Gayraud Wilmore y Cecil Cone.

James Cone: una teología negra de la liberación

La primera exposición sistemática de la teología negra fue hecha por James Cone en dos obras, *Teología negra y Poder Negro* (1969) y *Teología negra de la liberación* (1970). La primera representa la aparición de la teología negra y constituye su primer esbozo; la segunda explora el contenido de la nueva realidad teológica. Según el propio autor, «los dos libros dependen el uno del otro; más aún, hoy los considero una única obra, como el volumen primero y el volumen segundo de mi proyecto de teología negra»[17].

Para Cone, «la cuestión racial es para nuestro tiempo lo que la controversia arriana fue para el siglo IV. Atanasio se dio cuenta perfectamente de que, si toleraba el punto de vista de Arrio, el cristianismo estaba perdido. Pocos hombres de iglesia blancos, sin embargo, se han preguntado si el racismo no es una negación de Cristo análoga a aquélla»[18]. En el punto al que se había llegado a comienzos de la segunda mitad de los años sesenta, el movimiento Poder Negro aparecía como

17. Cf. R. GIBELLINI, «Terzo Mondo, femminismo, socialismo: i confini della teologia nera. (Intervista a James Cone)»: *Il Regno-Attualità* 16 (1981) 376-378; aquí: 377.
18. J. CONE, *Black Theology and Black Power,* 73.

el instrumento más apropiado para un camino de liberación, y en *Teología negra y Poder Negro* (1969) Cone intenta mostrar cómo la teología negra constituye la respuesta cristiana al movimiento político Poder Negro.

El movimiento político Poder Negro «significa una emancipación *completa* de los negros, respecto de la opresión blanca, por los medios que se consideren necesarios»[19], y dichos medios pueden ir desde el boicot, pasando por las manifestaciones y las marchas, hasta la rebelión, pudiendo conllevar incluso el uso de la violencia revolucionaria: «Hoy estamos entrando en una era nueva, la de Poder Negro. Y es una era de rebelión y revolución»[20]. Esto, ciertamente, significa ir más allá de la estrategia no violenta del movimiento por los derechos civiles, dirigido por Martin Luther King Jr., pero significa también situarse en la misma frontera con más decisión: «Gracias a la obra de King, estamos dando los primeros pasos por el camino de una confrontación real entre blancos y negros americanos. Tal vez King no aprobaría el concepto de Poder Negro, pero éste existe gracias a su obra. Los que apoyan a Poder Negro son hombres que se han inspirado en el celo de King por la libertad, y Poder Negro es el intento de transformar su sueño en realidad»[21]. El movimiento Poder Negro, que demostraba su capacidad movilizadora en los ghettos negros, es un desafío para la comunidad cristiana negra. Y ésta, en su parte más sensible a los problemas sociales y más radical en cuanto a las soluciones, responde con la «teología negra».

Si el tema de la teología cristiana es la presencia de Dios en el mundo y su acción en la historia del lado de los oprimidos y a la luz del evangelio de Cristo, «la teología cristiana es una teología de la liberación»[22], y la teología negra se configura precisamente como teología negra de la liberación. Es interesante observar que *Teología negra de la liberación* (1970), de James Cone, es el primer tratado sistemático de «teología de la liberación», anterior a la *Teología de la liberación* (1971) de Gustavo Gutiérrez, que sigue siendo el primer tratado sistemático de la teología latinoamericana de la liberación (aunque Gutiérrez había publicado con anterioridad el ensayo *Hacia una teología de la liberación,* 1968-1969, que, sin embargo, no es tan sistemático como el tratado).

Pero ¿no es unilateral una teología *negra*? ¿Acaso le preocupa a Dios la piel negra? Cone responde justificando la teología negra con

19. *Ibid.,* 6.
20. *Ibid.,* 114.
21. *Ibid.,* 109.
22. J. Cone, *A Black Theology of Liberation,* Orbis Books, New York 1986, 1.

tres motivos: *a)* en una situación revolucionaria es inevitable la unilateralidad, concretamente la que milita en favor de los oprimidos; *b)* en una sociedad racista blanca es inevitable la unilateralidad en favor de los negros oprimidos, que es la misma unilateralidad de Dios: «Dios no es daltónico *(color blind),* es decir, indiferente a los colores. Decir que Dios no hace distinción de colores es como decir que Dios no hace distinción entre justicia e injusticia, entre razón y sinrazón, entre bien y mal»[23]; *c)* la negritud no es sólo un dato *fisiológico* de la piel, sino que se erige en símbolo *ontológico* de todos los oprimidos y de todas las opresiones: «Éste es el elemento *universal* de la teología negra, la cual cree que todos los hombres han sido creados para la libertad, y que Dios está siempre de parte de los oprimidos y contra los opresores»[24]. La teología negra no tiene la academicidad y la asepsia de la teología blanca; es una «teología de la supervivencia» que no desdeña un «lenguaje pasional».

Si se asume el método de la correlación propuesto por Tillich, habrá que decir que las *fuentes* de la teología negra son, por una parte, la experiencia negra, la historia negra, la cultura negra, interpretadas e iluminadas, por otra, por el testimonio bíblico. Pero la *norma,* es decir, el principio hermenéutico que efectúa la correlación entre ambas fuentes –la fuente bíblica y la fuente contemporánea– es para la teología negra «el Cristo negro que otorga a la comunidad negra el alma necesaria para la liberación negra»[25].

La *revelación* es un acontecimiento, pero no puede ser relegado al pasado del éxodo y de la resurrección; Dios habla y actúa también en el presente, concretamente en la historia de liberación de la opresión. Por tanto, «*la revelación es un acontecimiento negro,* es decir, lo que los negros hacen por su liberación»[26]. Si para Barth la revelación es el auto-desvelamiento de Dios al hombre, para la teología negra es «el auto-desvelamiento de Dios al hombre *en una situación de liberación*»; si para Bultmann la revelación es la auto-comprensión de lo que el hombre es en su ser y en su destino, para la teología negra es «la auto-comprensión de una comunidad que ve a Dios en acción en la historia»; si para Tillich la fe como respuesta a la revelación proporciona «el coraje de ser», es decir, el coraje de afirmar el propio ser a pesar de la amenaza que pesa sobre él, para la teología negra «es el coraje de ser negros a pesar de los blancos».

23. *Ibid.,* 6.
24. *Ibid.,* 144, nota 5.
25. *Ibid.,* 38.
26. *Ibid.,* cap. 3, 40-54.

La tesis central de la teología negra es que «Dios es negro»[27]. No sólo «Dios no es daltónico *(color blind)*», es decir, no es indiferente al color, sino que ni siquiera hay lugar «para un Dios incoloro *(colorless God)*»; Dios no sólo se toma en serio el color, sino que lo asume para sí mismo: «La negritud *(blackness)* de Dios significa que Dios ha hecho de la condición de los oprimidos su propia condición». Es una afirmación que puede resultar embarazosa para la teología blanca, la cual, como mucho, podría conceder que «Dios se preocupa de los negros»; en cambio, la teología negra le espeta a la teología blanca con toda claridad: «Dios es negro», porque está de parte de los oprimidos. Más aún, «¡debemos hacernos negros con Dios!»; lo cual sólo es posible si nos asociamos a su obra de liberación de los oprimidos, y en la América blanca, por tanto, a la obra de liberación de los negros, lo cual puede resultar difícil no sólo para los blancos, sino también para los propios negros que se adaptan a los blancos.

Con razón se afirma que la más alta y comprehensiva definición de Dios en el Nuevo Testamento es la de 1 Jn 4,8.16: «Dios es amor». Pero Cone se pregunta: «¿qué significado podría tener el amor en una sociedad racista sin hacer de la *ira* un componente esencial de ese amor?». Con acentos barthianos, Dios dice sí y no; dice no a quien oprime, y dice sí a quien es oprimido, por tanto, a los negros. El no de Dios a la sociedad racista blanca es expresión de su ira, del mismo modo que el sí de Dios es expresión de su amor. La ira de Dios es el reverso de su amor: «La ira de Dios es el amor de Dios en referencia a las fuerzas que se oponen a su obra de liberación de los oprimidos». Amor e ira son dos modalidades del discurso sobre Dios en una sociedad racista. Si el discurso sobre Dios se modulase sólo en términos de amor, se caería en el sentimentalismo y en la abstracción; pero la teología negra de la liberación exige un discurso sobre Dios bíblicamente fundado, pero a la vez históricamente situado.

El discurso de la teología negra sobre la negritud de Dios desarrolla un motivo que ya había aflorado en la historia de la religiosidad negra: el célebre obispo metodista negro Henry Mc Neal Turner había escrito un artículo con el provocativo título *Dios es Negro* (1898), y el gran líder negro Marcus Garvey, que en las primeras décadas del siglo había propuesto un éxodo masivo de los afro-americanos a África, había sostenido la posibilidad para todo grupo étnico de visualizar a Dios a su propia imagen: «Aunque nuestro Dios no tiene color, es humano, sin embargo, ver todas las cosas a través de la propia lente; y del mismo modo que los blancos ven a su Dios a través de una lente blanca, nosotros hemos comenzado ahora (aunque ya sea tarde) a ver a Dios a través de nuestra lente»[28].

27. *Ibid.*, cap. 6, 55-81.

La tesis sobre la negritud de Dios parece ser anterior a la tesis sobre la negritud de Cristo. La tesis central de la cristología en el contexto de la teología negra afirma que «Cristo es negro»[29]. Aquí Cone se remite expresamente a la tesis del pastor negro de Detroit, Albert Cleage, autor de *El mesías negro* (1968), donde se recogen algunos de sus más significativos sermones religiosos[30].

«Profeta de la nación negra», como ha sido llamado, Cleage aspira a formar al nuevo militante negro con sus encendidas predicaciones, «algunas de las cuales fueron pronunciadas mientras sobre los tejados de las casas vecinas a la iglesia menudeaban los proyectiles de las ametralladoras de la Guardia Nacional, al calor de los incendios»[31]. Y en sus mismas predicaciones propuso la teoría del Mesías negro, nacido de una mujer negra y venido a liberar a la nación negra: «Sabemos que Israel era una nación negra, y que muchos descendientes de los primeros judíos se encuentran hoy en Israel, en África y en la zona del Mediterráneo. La Biblia fue escrita por judíos negros. El Antiguo Testamento es la historia de los judíos negros. Los primeros tres evangelios, los de Marcos, Mateo y Lucas, cuentan la historia de Jesús ateniéndose en gran parte al material original que demuestra cómo Jesús fundó su mensaje en el Antiguo Testamento. Jesús era un Mesías negro. Vino para liberar al pueblo negro de la opresión de los gentiles blancos. Nosotros sabemos todo esto. Nuestra religión, nuestros sermones, nuestras enseñanzas, están tomados todos ellos del Antiguo Testamento, porque somos el pueblo elegido por Dios. Dios está siempre a nuestro lado y nos ayuda a encontrar el camino de la libertad. Jesús trató de indicar a la Nación de Israel cómo unirse en un solo pueblo negro, cómo el hermano debe unirse al hermano para combatir la opresión blanca»[32]. Pablo, en cambio, habría sido un integracionista, como lo demostraría el hecho de que apelaba a su ciudadanía romana, y por amor a los gentiles habría reemplazado el original mensaje cristiano de liberación por el mensaje de un amor universal místico.

Debido a sus radicales posturas, el pastor Cleage se encontró aislado dentro del NCBC, pero el símbolo del «Mesías negro», si se asume no en

28. Sobre los antecedentes históricos de la tesis de la negritud de Dios, cf. B. CHENU, *Le Christ noir américain*, Desclée, Paris 1984, 174-177.
29. J. CONE, *A Black Theology of Liberation*, cap. 6, 110-128.
30. A. CLEAGE, *Il Messia negro*, Laterza, Bari 1969.
31. R. GIAMMANCO, en la Introducción a la edición italiana de A. CLEAGE, *Il Messia negro*, 11.
32. *Ibid.*, 101.

el contexto de la reconstrucción histórica propuesta por Cleage, sino en su expresividad simbólica, como hace Cone –que, sin embargo, reconoce expresamente la deuda que la iglesia negra y la comunidad negra tienen para con Cleage–, representa una categoría fundamental de la teología negra.

Cone está de acuerdo con la investigación sobre el Jesús histórico en que «Jesús *es* el que *era*», y por tanto la cristología remite al Jesús histórico; pero Jesús es también el resucitado que sigue estando presente hoy con su Espíritu, y entonces surge la pregunta existencial y soteriológica acerca de quién *es* Jesús para la comunidad oprimida. Ahora bien, por una parte, el Jesús histórico era el «Oprimido» y estaba de parte de los oprimidos; por otra, hoy es la comunidad negra la que es oprimida por su color, y por eso el significado salvífico de Cristo tiene que ver con el color negro: «Del mismo modo que la comunidad negra es una comunidad oprimida a causa, y sólo a causa, de su negritud, así también la importancia cristológica de Jesucristo debe ser buscada en su negritud. Si él no es negro como lo somos nosotros, entonces la resurrección apenas tiene importancia para nuestro tiempo. Verdaderamente, si él no puede ser lo que nosotros somos, nosotros no podemos ser lo que es él. Nuestro ser con él depende de su ser con nosotros en la condición negra oprimida, que nos revela lo que es necesario para nuestra liberación»[33]. El Jesús histórico no fue neutral, no estuvo con los ricos y con los pobres, con los opresores y con los oprimidos, sino que *tomó postura* por los pobres y por los oprimidos; y, a través de su presencia salvífica en la historia humana, *toma postura* por los pobres y los oprimidos, y por tanto toma postura por los negros: «En una sociedad que define la negritud como un mal y la blancura como un bien, el significado teológico de Jesús reside en la posibilidad de la liberación humana pasando por la negritud. ¡Jesús es el Cristo negro!»[34]. Cristo es negro porque dice no a la opresión, y sí a la liberación: «Él es el Liberador *par excellence*»[35]. En este sentido, se puede decir también que «el reino de Dios es un acontecimiento *negro*»[36], en cuanto que está viniendo en las luchas de liberación de la comunidad negra.

La negritud de Cristo es asumida como «símbolo teológico», no como connotación física. Los blancos hacen entonces una contrapregunta: «¿Era Cristo realmente *(really)* negro?». Ante todo, la afirmación de que Cristo es negro es una afirmación *teológica* que intenta expresar la

33. J. CONE, *A Black Theology of Liberation*, 120.
34. *Ibid.*, 121.
35. *Ibid.*, 120.
36. *Ibid.*, 124.

concreción de la presencia liberadora de Cristo en la historia de hoy. Pero si se quiere insistir en el color de Cristo no en sentido teológico, sino en sentido literal, hay que observar que el Cristo histórico no era propiamente blanco, al ser judío, y, según la ley americana, no tiene importancia el que uno sea negro «negro» o sólo negro «claro», porque lo de menos es la tonalidad del color: «Los negros "claros" están tan oprimidos como los negros "negros". Ahora bien, se da el caso de que él [Cristo] *no era blanco* en ningún sentido de la expresión, ni literalmente *(literally)* ni teológicamente *(theologically)*. Por eso Cleage no está demasiado lejos de la verdad cuando describe a Jesús como un judío negro, y seguramente pisa un terreno teológico bastante sólido cuando lo describe como el Mesías negro»[37].

También otros teólogos han usado el símbolo del «Cristo negro» *polémicamente* contra las representaciones del «Cristo blanco». Para el historiador negro memnonita Vincent Harding, en un virulento texto titulado *Poder Negro y el Cristo americano* (1967), el Cristo americano se presenta con los colores blanco y rosa, con los cabellos rubios y los ojos azules, y pasa por ser el «Cristo universal», pero no es más que «una mascota americana que bendice los actos americanos más disparatados, desde el exterminio de los primeros propietarios de esta tierra hasta la masacre de los vietnamitas en su propio suelo»[38]. En esta misma línea polémica se sitúa el obispo metodista negro Joseph Johnson, en su ensayo *Jesús, el Liberador* (1970): «Las enseñanzas de este Cristo blanco sirven para justificar las guerras, la explotación, la segregación, la discriminación, los prejuicios y el racismo»[39].

Para Cone, si se asume «negro» polémicamente como sinónimo de «no blanco», Jesús es negro también *literalmente:* no es blanco como se lo ha imaginado la comunidad blanca; si se asume además la negritud *teológicamente* en su significado soteriológico, la teología negra está autorizada para hablar de Cristo negro y de Mesías negro. Por lo demás, la Declaración de Atlanta de agosto de 1976 (que recordaremos más adelante) afirma: «La teología negra ha tomado al Mesías negro como símbolo de Jesucristo»[40].

37. *Ibid.*, 123.
38. V. HARDING, «Black Power and the American Christ», en (G. Wilmore y J. Cone eds.]) *Black Theology. A Documentary History, 1966-1979*, 35-42; aquí: 41.
39. J. JOHNSON, «Jesus, the Liberator», en (J.J. Gardiner y J.D. Roberts [eds.]) *Quest for a Black Theology*, 97-111; aquí: 103.
40. Cf. «"Black Theology in 1976". Statement by the Theological Commision of the National Conference of Black Churchmen», en (G. Wilmore y J. Cone [eds.]) *Black Theology. A Documentary History, 1966-1979*, 340-344; aquí: 342.

En una obra posterior, *El Dios de los oprimidos* (1975), Cone ha vuelto sobre el tema de la cristología en el contexto de la teología negra, ofreciendo una síntesis[41] que, al menos en su expresión, es más madura[42]. Aquí el acontecimiento Cristo es considerado en sus tres dimensiones: la dimensión del pasado, la del presente y la del futuro; y la afirmación de que «Jesús es negro» es válida para cada una de esas tres dimensiones: *a)* «Jesús es el que *era*»: el Cristo de la fe remite al Jesús histórico y, según esta dimensión del pasado, hay que afirmar la negritud de Jesús, en cuanto que era un judío y, como tal, no era un hombre universal, sino particular, inserto en una historia de liberación; *b)* «Jesús es el que *es*»: como resucitado, está presente, y la comunidad negra ha experimentado y experimenta la fuerza de su presencia *liberadora; c)* «Jesús es el que *será*»: es el que habrá de venir a juzgar la historia y a consumar las luchas de *liberación.* La negritud de Cristo no es, pues, una mera «necesidad psicológica y política de los negros», una «distorsión ideológica» del Nuevo Testamento, sino que se funda en una base teológica: Cristo es «realmente» negro, su negritud es «tanto literal como simbólica», porque él –real, literal y teológicamente– ha venido, viene y vendrá a liberar a los oprimidos: «La "negritud de Cristo", por tanto, no es una mera afirmación sobre el color de la piel, sino más bien la afirmación trascendente de que Dios jamás ha dejado solos a los oprimidos en su lucha. Estuvo con ellos en el Egipto del Faraón, está con ellos en Norteamérica, en África y en América Latina, y vendrá al final de los tiempos a dar pleno cumplimiento a su libertad humana»[43].

En esta obra, *El Dios de los oprimidos* (1975), Cone, en una serie de puntualizaciones, sitúa su proyecto teológico –desarrollado en sus líneas generales en *Teología negra y Poder Negro* (1969) y en *Teología negra de la liberación* (1970)– en relación a una serie de objeciones procedentes de la vertiente histórico-sociológica, filosófica y teológica de la comunidad negra.

a) Desde el punto de vista histórico-sociológico, el presbiteriano negro Gayraud Wilmore –uno de los firmantes de la *Declaración sobre Poder Negro,* de 31 de julio de 1966, con la que se inició el proceso teológico y eclesial conocido como *black theology*– ha afirmado rotundamente en *Religión negra y radicalismo negro* (1972), que sigue siendo una de las principales obras de los *Black Studies,* la peculiaridad de la religión de los afro-americanos: ésta sería un fenómeno histórico, una entidad única, una individualidad cultural-religiosa derivada de la fusión entre africanidad y cristianismo: «la fe que ha resultado del encuentro de diversas influencias religiosas ha sido un *tertium quid,* muy distinto de los dos principales factores que han contribuido a alimentarla»[44]. De aquí nace la objeción de si la teología negra, en la versión de Cone, no será la «negrización» *(blacknessization)* de la teología cristiana blanca, y si no será insuficientemente radical en su interpretación de la teología negra y de sus raíces africanas.

Cone responde defendiendo la caracterización cristiana de la religión negra, pero a la vez mostrando con mayor documentación cómo ésta se enraíza en la historia de los negros. Pero hay que distinguir entre *fuentes* y *norma* de la teología negra. Las fuentes son también la espiritualidad ancestral africana, pero la norma sigue siendo Cristo, que es el punto focal de la fe de la comunidad negra: «Mi problema con Gay Wilmore y otros que insisten en la unicidad de la teología negra es que no consiguen definir con suficiente claridad la *norma* para la interpretación de las fuentes que ellos sugieren para la teología negra. Nuestra discordancia no se refiere a las *fuentes* de la teología negra, sino a su norma»[45].

b) Desde el punto de vista *filosófico,* William Jones, en *¿Es Dios un racista blanco?* (1973), plantea el problema de la urgencia de una teodicea negra. Según el filósofo negro, la primera pregunta de una teología negra debería ser el porqué del sufrimiento de los negros. Y la pregunta debe hacerse con tanta radicalidad que llegue incluso a parecer blasfema: ¿es Dios un racista blanco? En relación a esta fundamental cuestión, los diversos esbozos de teología negra son, sin embargo, insuficientes en mayor o menor medida, porque parten del presupuesto tácito de que Dios está de parte de los negros y no es ajeno a sus sufrimientos y a sus luchas; pero entonces sigue siendo inexplicable la larga historia de sufrimiento de los negros y está justificada la imputación de racismo en relación a Dios. La postura personal de William Jones es la del humanismo secular en la línea de Camus y de Sartre, que reivindica para el hombre la plena y absoluta causalidad y responsabilidad de la historia: por consiguiente, el racista no es Dios, sino los hombres, y corresponde al pueblo negro liberarse de la opresión de los blancos.

Para Cone, el filósofo Jones debe caer en la cuenta de que existe una comunidad negra cristiana, que profesa su fe en Cristo y que ha obtenido y sigue obteniendo de esta fe la fuerza para la resistencia y la liberación. Es verdad que en la comunidad negra norteamericana existe tam-

41. J. CONE, *Il Dio degli oppressi,* Queriniana, Brescia 1978, cap. 6, 145-182.
42. J. CONE, *For My People. Black Theology and Black Church,* Orbis Books, New York 1984, 229-230, nota 25.
43. J. CONE, *Il Dio degli oppressi,* 182.

44. G. WILMORE, *Black Religion and Black Radicalism,* Doubleday, New York 1972, 18.
45. J. CONE, *Il Dio degli oppressi,* 57-59, nota 38.

bién un filón cultural secular, «pero en su mayor parte los negros son cristianos que creen en la importancia de la presencia de Dios en la vida negra en una sociedad blanca»[46]. Y la teología negra se presenta como instrumento de reflexión para acompañar a los negros en su camino de liberación.

c) Finalmente, desde el punto de vista *teológico,* Cone se toma la molestia de precisar la dimensión de *liberación* de la teología negra, que le parece menos evidente en otros proyectos de teología negra, como los de Major Jones y Deotis Roberts.

Major Jones: una teología negra de la esperanza

El tema de una teología de la esperanza, formulado por Moltmann en su obra homónima de 1964 y asumido enseguida en los Estados Unidos por el versátil teólogo Harvey Cox en algunos ensayos, recogidos más tarde en *No lo dejéis a la serpiente* (1968), hallaba eco también en el ámbito de los teólogos negros gracias a Major Jones en su obra *Conciencia negra. Una teología de la esperanza* (1971).

El teólogo de Atlanta elabora una teología negra de la esperanza, es decir, una teología de la esperanza referida a la experiencia negra, considerada ésta en su larga historia de opresión, pero también, y sobre todo, en el concreto momento histórico que está viviendo la comunidad negra, caracterizado por la formación de una conciencia negra. «Semejante teología no puede expresarse en el lenguaje de la corriente teológica de la esperanza que refleja el pensamiento de hombres como Jürgen Moltmann, Wolfhart Pannenberg, Ernst Bloch y otros, demasiado abstracto y sin relación alguna con lo que es inherente al contenido conceptual de la experiencia que el hombre negro tiene del futuro. Una teología negra, en cambio, que parta de la escatología debe correlacionar los contenidos de la esperanza escatológica con las condiciones de la experiencia negra y con una comprensión inteligible de la misma»[47].

El hombre negro no ha pasado a través de cualquier experiencia, sino que primero ha tenido que vivir la dramática experiencia de la esclavitud, y luego de la segregación racial. En una serie de interesantes capítulos, y haciendo uso de los estudios históricos publicados, Jones recorre la historia de la comunidad negra antes de la guerra civil, y desde ésta hasta el presente, subrayando la función de la iglesia negra. Se trata de una historia de los negros de América en la perspectiva de la esperanza.

46. *Ibid.*, 240-241, nota 23.
47. M. JONES, *Black Awareness. A Theology of Hope,* 12.

Los dos siglos anteriores a la guerra civil fueron los oscuros siglos de la esclavitud, y aquí emerge la figura del predicador negro como predicador de esperanza para su pueblo. La época posterior a la guerra civil fue testigo del final de la esclavitud, pero también del comienzo del segregacionismo, y tuvo que experimentar un proceso de adaptación y de debilitamiento de la iglesia negra: «El gran pecado de las iglesias, negras o blancas, del período posterior a la guerra civil fue el de no haber mantenido viva la esperanza. El mayor pecado fue el de tomar parte, cada una a su modo, en un proceso de re-esclavización»[48].

El momento presente se caracteriza por el *Black Awareness Movement,* un movimiento histórico de toma de conciencia de la propia identidad por parte de los negros, decididos incluso a la revolución violenta. Jones analiza el complejo fenómeno en el contexto de la historia de estos años de luchas por los derechos civiles y por la liberación negra. Más allá de la relevancia histórica del movimiento, el teólogo de Atlanta denuncia una falta de esperanza: «Demasiada parte de la experiencia negra del pasado se ha articulado en una literatura totalmente negativa, cuando habría que haber evidenciado un potencial positivo. [...] Demasiada parte de la literatura de la religión de poder negro, conciencia negra y hasta teología negra está vacía de esperanza»[49], porque no siempre la esperanza revolucionaria es esperanza *bajo* Dios, limitándose a ser esperanza reivindicativa a plazo corto, que no supera el racismo. La estrategia de Poder Negro acaba sustituyendo el segregacionismo blanco por el segregacionismo negro, pero con ello no ve más allá de la protesta y de las luchas por la liberación negra. Una teología negra de la esperanza, en cambio, debe proponer como meta al movimiento de conciencia negra una comunidad radicalmente nueva, una comunidad inclusiva y no exclusiva, una «comunidad más allá del racismo», que incluya a blancos y a negros. Posteriormente, en *Ética cristiana para una teología negra* (1974), Jones trazó concretamente las líneas de una ética de la esperanza en el contexto de una teología negra de la esperanza.

Deotis Roberts: una teología política negra

Para el teólogo baptista Deotis Roberts, en *Liberación y Reconciliación: una teología negra* (1971), «liberación y reconciliación son los

48. *Ibid.*, 61.
49. *Ibid.*, 132-134.

dos polos de la teología negra. Y no se trata de puntos antitéticos: nos movemos con naturalidad del uno al otro a la luz de la comprensión cristiana de Dios y del hombre»[50]. Roberts concede que la teología negra, en la miseria de la situación presente, es teología de la liberación; «pero, más allá de la liberación, trazamos las líneas directrices para una reconciliación cristiana. Si se nos advierte que la reconciliación es demasiado futurista para tomarla en consideración ahora, respondemos a la crítica que, según la naturaleza de nuestra fe, debemos buscar siempre la reconciliación. El cristianismo está enraizado en la fe, según la cual "ha sido Dios quien ha reconciliado consigo el mundo en Cristo" (2 Cor 5,19), y además la reconciliación entre Dios y el hombre puede tener lugar mediante la reconciliación entre los hombres»[51]. La tradición profética de justicia de Amós debe ser completada con la tradición profética de amor y misericordia de Oseas.

Con esto se esboza claramente –en la determinación de la relación entre liberación y reconciliación– una doble línea dentro de la teología negra: la línea moderada de Deotis Roberts –a la que puede asemejarse en algunos aspectos la postura de Major Jones– y la línea intransigente de James Cone. Para Roberts no hay auténtica liberación sin reconciliación; para Cone, en cambio, *primero* se debe actuar la liberación, y *después*, en un segundo tiempo, se podrá hablar de reconciliación con los blancos; ahora la medida está colmada, y es el día de la ira de Dios; ahora la reconciliación sería, en términos bonhoefferianos, «gracia barata». No se puede discutir de reconciliación cuando la relación entre los que eventualmente discuten es la relación patrón-esclavo; sólo cuando la relación sea entre iguales, cuando los negros tengan un poder que contraponer al poder blanco, sólo entonces se podrá hablar de reconciliación y de amor[52].

Ya en *Liberación y Reconciliación* Roberts había escrito: «La razón por la que la teología negra es "política" es que el enfoque de persona-a-persona es inadecuado e impracticable para cualquier negro que sea consciente de la seriedad y la falacia del racismo»[53]. La teología negra no puede ser sólo personalista; debe ser política. Esta temática es ampliamente desarrollada en *Teología política negra* (1974), donde Roberts «revisita» la relación entre liberación y reconciliación a la luz de las diversas teologías de la liberación, que mientras tanto se han manifestado en el escenario teológico de las Américas, y donde confirma el nexo inescindible de las dos categorías que determinan la teología negra: «La reconciliación hay que plantearla siempre en conjunción con la liberación. Lo que nosotros buscamos es la experiencia liberadora de la reconciliación»[54]. «No puede darse liberación sin reconciliación, ni puede haber reconciliación sin liberación. La única vía cristiana practicable en las relaciones interraciales es la experiencia liberadora de la reconciliación, tanto para el blanco opresor como para el negro oprimido. De esto es de lo que se ocupa la teología política negra, y su mensaje se dirige a toda la iglesia de Cristo»[55].

50. D. ROBERTS, *Liberation and Reconciliation: A Black Theology*, Westminster Press, Philadelphia 1971, 26.
51. *Ibid.*, 28-29.
52. J. CONE, *Il Dio degli oppressi*, 290-314.
53. D. ROBERTS, *Liberation and Reconciliation: A Black Theology*, 34.

Teología negra como teología religiosa

Hemos examinado así las dos líneas de la teología negra: la línea intransigente de liberación de James Cone y la línea de esperanza y reconciliación de Major Jones y Deotis Roberts. Se trata, en el fondo, de dos líneas en el contexto de una teología negra en clave *política*. Pero los historiadores negros, en particular Gayraud Wilmore en la obra ya citada *Religión negra y radicalismo negro* (1972), y el hermano de James Cone, Cecil Cone, en *La crisis de identidad en la teología negra* (1975), no plantean un problema político, sino un problema cultural y religioso, preguntándose hasta qué punto la teología negra hunde sus raíces en la historia, la cultura y la religión negras.

Escribe Cecil Cone: «La experiencia religiosa negra no es una visión política, aunque tiene implicaciones políticas. Por tanto, el punto de partida de la religión negra no es la política, sino Dios. Los negros no se resistieron a la esclavitud porque creyeran que Jesús fue un revolucionario radical, sino porque Jesús les había salido al encuentro y les había dado nombres nuevos en los que se afirmaba su identidad de hijos del padre celestial. Esta experiencia era *específicamente religiosa*. La lucha política era su consecuencia, no el punto de partida»[56]. Aquí la teología negra se contempla, no como teología política, sino como teología religiosa. De donde se sigue: *a)* que la teología negra debe buscar sus raíces en la experiencia religiosa negra, y no encontrar su punto de partida en la confrontación con un movimiento secular y político como Poder Negro; *b)* que el tema principal de la teología negra no puede ser el tema político de la liberación de los negros ni el de la reconciliación entre blancos

54. D. ROBERTS, *A Black Political Theology*, Westminster Press, Philadelphia 1974, 220.
55. *Ibid.*, 222.
56. C. CONE, *The Identity Crisis in Black Theology*, AMEC, Nashville 1975, 141.

y negros, sino el tema religioso del «encuentro» de los negros «con el Dios de su existencia en las profundidades de su lucha por ser humanos»[57]; *c)* que la teología negra deberá descubrir, más allá de las implicaciones políticas, su dimensión exquisitamente religiosa como teología «de la glorificación de Dios y para la glorificación de Dios»[58].

Esta instancia religiosa, propugnada sobre todo por los historiadores negros, ha influido en la teología negra de orientación política, haciéndola más atenta a la historia, a la cultura y a la religión de la comunidad negra.

3. El recorrido de la teología negra

El historiador negro ya citado, Gayraud Wilmore, propone una periodización del fenómeno de la teología negra que ha sido aceptada también por James Cone, especificando tres fases. La *primera,* que hay que datar entre 1966 y 1969, es la del nacimiento de la teología negra, y es la fase más fecunda para el compromiso eclesial; la *segunda,* entre 1969 y 1976-1977, es la fase más fecunda desde el punto de vista académico, y durante ella ven la luz las obras teológicas e históricas más significativas: si en la primera fueron más activos los eclesiásticos negros, en la segunda se mostraron más activos los intelectuales negros (historiadores y teólogos); en los años 1976-1977, con la *Declaración sobre la Teología negra en 1976* y con la Conferencia de Atlanta de agosto de 1977, comienza una *tercera* fase, que ve el nacimiento de nuevas instancias y registra la búsqueda de estrategias de diálogo y de conexión.

La *Declaración sobre la Teología negra* de 1976 de la Comisión teológica de la NCBC[59] es el primer documento oficial de este comité después de la *Declaración sobre Teología negra* de 1969, que es recogida y desarrollada en cuatro afirmaciones:

a) La teología negra afirma la *espiritualidad negra,* en el sentido de que pretende arraigarse en la experiencia religiosa de la comunidad negra y en las luchas que ésta debe afrontar contra el racismo y la opresión;

b) la teología negra afirma el *ecumenismo negro,* en el sentido de que se da prioridad a la «unidad operativa de todos los cristianos negros» con vistas a una unidad más amplia, en la que se supriman las relaciones de dominación en la sociedad y en la iglesia;

c) la teología negra afirma el *Mesías negro,* en el sentido de que la negritud se afirma como símbolo teológico de Cristo como «el Hombre Oprimido de Dios», que cargó con el sufrimiento de los oprimidos y se hizo solidario con la lucha de liberación de los negros y de todos los oprimidos;

d) la teología negra afirma un *programa político,* en el sentido de que se afirma como «una teología política» capaz de criticar el *status quo* americano y de optar por el cambio: «Del mismo modo que algunas formas de socialismo en términos de humanismo y de cooperación son más cristianas y promueven más la justicia y la moralidad que el capitalismo americano, así también la teología negra no rehúye la exploración de alternativas socialistas a la idolatría del dólar, al individualismo caótico y al materialismo corrosivo de la economía y el sistema político americano».

La novedad de la *Declaración sobre la Teología negra* de 1976 consiste, sobre todo, en la adopción oficial del título de «Mesías negro», originariamente acuñado por Cleage, pero asumido en su simbolismo teológico; y la referencia explícita al modelo socialista en términos de humanismo y de cooperación en el campo político.

Al año siguiente, concretamente en agosto de 1977, se celebra en Atlanta (Georgia) una gran Conferencia teológica sobre la teología negra, donde se elabora y se aprueba también un *Mensaje a la Iglesia y a la comunidad negra*[60], donde la lucha contra el racismo va unida a la lucha contra el sexismo y a la lucha contra el capitalismo/imperialismo, y se reafirma el significado esencial de la teología negra como «fuente de inspiración y de acción para todos los negros y para todos los pueblos explotados y oprimidos». Al término de la Conferencia, el principal representante de la teología negra, James Cone, pronunció un discurso sobre el tema, *Teología negra e Iglesia negra: y ahora ¿adónde vamos?*[61], que expresaba el espíritu de la Conferencia de Atlanta y señalaba las directrices para el trabajo futuro, indicando la necesidad de conjugar el

57. C. CONE, «Religione nera: il fondamento della teologia nera», en (R. Gibellini [ed.]) *Teologia nera,* Queriniana, Brescia 1978, 130-182; aquí: 181.
58. *Ibid.,* 182.
59. Cf. «Black Theology in 1976», 340-344.

60. Cf. «"Message to the Black Church and Community". National Conference of the Black Theology Project, 1977», en (G. Wilmore y J. Cone [eds.]) *Black Theology. A Documentary History, 1966-1979,* 345-349.
61. Cf. J. CONE, «Black Theology and the Black Church: Where Do We Go From Here?», en (G. Wilmore y J. Cone [eds.]) *Black Theology. A Documentary History, 1966-1979,* 350-359. La pregunta «Where do we go from here?» recoge la misma pregunta de Martin Luther King Jr. Cf. M.L. KING, *Where Do We Go From Here: Chaos or Community?,* 1967.

«sueño» de la liberación con la concreción del «análisis» de las estructuras opresivas y con las necesarias conexiones a escala mundial entre quienes luchan contra la opresión.

A partir de estos hechos eclesiales y teológicos de los años 1976-1977, se desarrolla una tercera fase, caracterizada por los nuevos pasos dados por la teología negra.

Teología negra y teología feminista

A partir de la primera conferencia de «Theology in the Americas» (Detroit, 1975), las diversas formas de teología de la liberación (teología latinoamericana de la liberación, teología negra y teología feminista) iniciaron un proceso de integración de las diversas perspectivas de liberación. En aquella ocasión, la argentina Beatriz Melano Couch subrayaba la necesidad para la teología de la liberación de ampliar el análisis del clasismo al racismo y al sexismo: «[...] en América Latina, subrayamos la importancia del punto de partida, la praxis, y el uso de la ciencia social para analizar nuestra situación histórico-política. En este sentido, estoy plenamente de acuerdo con mis colegas masculinos, pero con una diferencia cualitativa: yo subrayo la necesidad de dar importancia a las diferentes formas culturales que expresan la opresión, así como a la ideología que nos divide no sólo en función de la clase, sino también de la raza y del sexo. Racismo y sexismo son ideologías opresoras que necesitan un tratamiento específico en el ámbito de la teología de la liberación»[62].

Es una indicación que la teología negra acogió enseguida, iniciando con las teólogas negras Theressa Hoover, Pauly Murray y Jacquelyn Grant un proceso de integración de la instancia feminista. En concreto Jacquelyn Grant, en su ensayo *Teología negra y mujer negra* (1979) –en el que evoca expresamente la intervención de la teóloga argentina Beatriz Melano Couch en la Conferencia de Detroit–, hace la siguiente pregunta: «¿Dónde están las mujeres negras en la teología negra?»; y responde constatando que «éstas, de hecho, son invisibles en la teología negra». Por eso el concepto de liberación con el que funciona la teología negra, que se refiere sobre todo al racismo de la sociedad de los blancos, resulta inadecuado para la comunidad negra en su totalidad y debe ser integrado en la perspectiva de la teología feminista: «Sólo cuando las mujeres negras y los hombres negros accedan al liderazgo, tanto en la teología como en la iglesia y en la comunidad, la nación negra será fuerte y se verá liberada. Sólo entonces podrá la teología negra convertirse en una teología de la liberación divina»[63].

62. B. MELANO COUCH, en (S. Torres y J. Eagleson [eds.]) *Teología en las Américas*, Sígueme, Salamanca 1980, 421.

Posteriormente, en los años ochenta, la teología negra planteó el problema del «color del feminismo». Utilizando los resultados de los *Black Studies* (Angela Davis, Bell Hooks, Paula Giggins), la teóloga negra Delores Williams[64] mostró cómo el feminismo blanco no era adecuado para las mujeres negras, por una serie de motivos:

a) Los estudios históricos han demostrado la ambigüedad del propio movimiento feminista, que estaba exento del prejuicio racista y que, en definitiva, luchaba por la emancipación de la mujer anglo-sajona. La propia Elisabeth Cady Stanton, promotora de la causa de la mujer dentro de las comunidades cristianas e inspiradora del proyecto de la *Biblia de la mujer* (1895-1898), relacionaba el derecho al voto con la propiedad y la cultura.

b) Además, la teología feminista dirige sus críticas al patriarcado, entendido como el poder masculino, pero para las mujeres negras la crítica se hace más global y debe dirigirse no sólo contra el poder masculino, sino contra el poder institucional controlado por los hombres blancos y por las *mujeres blancas:* no coincide, pues, la definición de patriarcado. Se debe añadir que el patriarcado americano, aun con sus distorsiones machistas, ofrece a las mujeres blancas y a sus hijos una posibilidad de promoción que no ofrece en modo alguno a las mujeres negras y a sus hijos.

De donde se sigue que la mujer negra es invisible no sólo dentro del sistema patriarcal, sino también dentro del propio movimiento feminista y de la teología feminista. Si el patriarcado genera el sexismo como opresión de la mujer en razón del sexo/género, el perverso sistema que oprime a la mujer negra genera una doble opresión en razón del sexo/género y de la raza *(racist-gender oppression)*. Williams introduce así la distinción entre *patriarchy*/patriarcado y *demonarchy*/demonarquía como poder demoníaco más global y opresor, contra el cual deben luchar las mujeres negras. El feminismo negro debe mantener la crítica al patriarcado, pero debe también añadir otras estrategias para luchar contra la demonarquía. Si el feminismo y la teología feminista nacieron en la comunidad blanca, su recepción en la comunidad negra y en la iglesia negra ha llevado a un ensanchamiento de los frentes (del patriarcado a la demonarquía), a un cambio de las prioridades (ante todo, la supervivencia personal y familiar para la mujer negra) y a una serie de estrategias suplementarias.

63. J. GRANT, «Black Theology and the Black Woman», en (G. Wilmore y J. Cone [eds.]) *Black Theology. A Documentary History 1966-1979*, 418-433; aquí: 420, 430. Cf. toda la sección «Teología negra y mujeres negras», *ibid.*, 361-442.

Delores Williams ha propuesto caracterizar la teología feminista *(feminist theology)* en perspectiva negra como *womanist theology*[65] (teología mujerista). El término *womanist* fue introducido por la escritora negra Alice Walker, autora de la novela *El color púrpura* (1982) y del ensayo *A la búsqueda de los jardines de nuestras Madres* (1983). En esta última obra, el término *womanist* se introduce para caracterizar la identidad de la feminista *negra* y de la feminista de *color.* Según una expresión popular negra, se dice *You are acting womanish* («Estás actuando mujerilmente») para referirse a una mujer que no actúa *girlish* (infantilmente), de un modo frívolo e irresponsable, sino de un modo audaz, valiente y responsable. *Womanish* es el modo de ser de la mujer negra: «Está comprometida en la supervivencia y la integridad de todo el pueblo, masculino y femenino. [...] Ama la música. Ama la danza. Ama la luna. *Ama* al Espíritu. Ama el amor y el alimento y la rotundidad. Ama la lucha. *Ama* al pueblo. Se ama a sí misma. *Perdidamente (Regardless)*». Si ésta es la identidad de la mujer negra, es equiparable a los colores fuertes, no a los colores desvaídos: *Womanist is to feminist as purple to lavender* («Mujerista es a feminista como el color púrpura es al color lila»)[66]. Por tanto, de *womanish* (mujerilmente) se deriva *womanist* (mujerista). Para afrontar las tareas del feminismo negro no basta con una mujer feminista, sino que hace falta una mujer mujerista, es decir, capaz de afrontar una tarea ardua; y en la iglesia negra no es adecuada una teología feminista, sino que es necesaria una *womanist theology,* una *teología mujerista.* En esta línea de la *womanist theology* se mueven también, además de Delores Williams, otras teólogas negras, como Katie Geneva Cannon, autora de *Ética mujerista negra* (1988), donde estudia el peculiar carácter moral de la comunidad de las mujeres afro-americanas, y Jacquelyn Grant, autora de *El Cristo de las mujeres blancas y el Jesús de las mujeres negras* (1989), donde propone una teología y una cristología *womanist* que se adapte a la realidad de las mujeres negras.

64. D. WILLIAMS, «The Colour of Feminism: Or Speaking the Black Woman's Tongue»: *The Journal of Religious Thought* 43/1 (1986) 42-58. El problema ya había sido planteado anteriormente en una intervención más breve: D. WILLIAMS, «The Colour of Feminism»: *Christianity and Crisis* 45/7 (1985) 164-165.
65. D. WILLIAMS, «Womanist Theology. Black Women's Voices», en (J. Plaskow y C. Christ [eds.]) *Weaving the Visions. New Patterns in Feminist Spirituality,* Harper and Row, San Francisco 1989, 179-186.
66. Las citas han sido tomadas de A. WALKER, *In search of our Mothers' Gardens,* Harcourt, San Diego / New York / London 1983, xi-xii.

Teología negra y pensamiento marxista

La teología negra se ha centrado desde el comienzo en la crítica al racismo, elaborando un proyecto teológico en términos de «liberación» (Cone), de «esperanza» (Jones) y de «teología política» (Roberts); pero ha prestado poca atención a la necesidad de asumir también, en la estela del marxismo, el análisis social como instrumento de interpretación de la opresión de los negros. A diferencia de la teología latinoamericana de la liberación, que introdujo muy pronto con H. Assmann el concepto de mediación socio-analítica como uno de los elementos de la nueva metodología teológica (que fue tematizado sobre todo por G. Gutiérrez, J. Míguez Bonino, J.L. Segundo, C. Boff), la teología negra, que desde el comienzo con James Cone se autocomprendió como *Black theology of liberation,* ha insistido sobre todo en la connotación de *black,* más que en la de *liberation.* Aun cuando el movimiento de Poder Negro, el partido de las Panteras Negras y el Manifiesto Negro asumieron como base ideológica de su acción el marxismo, el NCBC prestó un apoyo diferenciado, sosteniendo a estas formaciones políticas como instrumento de liberación de los negros, pero sin hacer referencia alguna a su matriz ideológica marxista. Esto sucedió, según James Cone, porque los eclesiásticos y los teólogos negros eran incapaces, en la América blanca y liberal, de distinguir entre ideología marxista y análisis social.

Fue sobre todo en contacto con la teología latinoamericana de la liberación, iniciado con la conferencia «Theology in the Americas» (Detroit, 1975), y con las otras formas de teología del Tercer Mundo, tal como se ha concretado en los congresos del ASETT/EATWOT (1976-1983), como los teólogos negros reconocieron la necesidad de asumir también el análisis social como instrumento de interpretación en su elaboración teológica. En este aspecto se ha señalado sobre todo el joven teólogo negro Cornel West, con su ensayo *Teología negra y pensamiento marxista* (1979), que fue desarrollado en su obra *La consigna es profetizar. Un cristianismo revolucionario afro-americano* (1982). Para Cornel West[67], si se quiere superar la perspectiva integracionista y acceder a una perspectiva de la liberación, no se puede renunciar a la asunción del análisis social, que deberá ser conjugado, sin embargo, con la instancia cultural.

67. Cf. C. WEST, «Black Theology and Marxist Thought», en (G. Wilmore y J. Cone [eds.]) *Black Theology. A Documentary History 1966-1979,* 552-567; recogido en C. WEST, *Prophesy Deliverance! An Afro-american Revolutionary Christianity,* Westminster Press, Philadelphia 1982, 106-127.

Teología negra y teología del Tercer Mundo

Cuando nacía en 1976 la Asociación Ecuménica de los Teólogos del Tercer Mundo (ASETT/EATWOT), se discutió si la teología negra norteamericana, que había aparecido como fenómeno eclesial y cultural en la América liberal y capitalista, era reconducible a una forma de teología del Tercer Mundo. Pero en 1971 había hecho ya su primera aparición también la teología negra sudafricana, que se irá revelando como una forma de teología de la liberación del Tercer Mundo; y con la asunción del concepto de Tercer Mundo en un sentido no primaria o exclusivamente geográfico, también la teología negra norteamericana fue reconocida como expresión de la teología del Tercer Mundo. La ruptura del propio aislamiento y el encuentro de la teología negra norteamericana con la teología del Tercer Mundo han servido a la teología negra para elaborar con mayor rigor su propia metodología, asumiendo la mediación socio-analítica como instrumento de interpretación de las causas de la opresión, pero ha permitido también que la teología negra hiciera que las otras formas de teología del Tercer Mundo, en particular la teología de la liberación, prestaran atención a la importancia de la dimensión cultural y de las tradiciones populares en la elaboración de una teología contextualizada.

La teología negra americana está empeñada actualmente, desde el punto de vista cultural, en recuperar el pasado, en particular a través de la obra de teólogos como Dwight Hopkins y George Cummings, y en estudiar los *slave narratives,* los relatos del tiempo de la esclavitud, que encierran una teología en la que la fe en Dios y en Cristo se expresa con el lenguaje ancestral de la cosmovisión africana; y, desde el punto de vista político, en desarrollar, recogiendo las indicaciones de Jesse Jackson –candidato negro del partido demócrata a la presidencia de los Estados Unidos–, una *rainbow coalition,* una «coalición del arco iris» que aúne a todas las minorías de los Estados Unidos y a todos cuantos luchan por la libertad en el mundo.

En el Antiguo Testamento se cuenta la historia de José, que, vendido como esclavo por sus hermanos, acabó interpretando para ellos la palabra liberadora de Dios: «Aunque vosotros pensasteis hacerme daño, Dios lo pensó para bien» (Gn 50,20). La historia bíblica con que concluye el Génesis puede ser asumida como paradigma para expresar la necesidad blanca y la función profética de la teología negra. Pero los hechos, reconstruidos en este capítulo dramático de la historia de la teología del siglo XX, muestran la resistencia activa en la historia humana a la acción del Espíritu. En el balcón del Motel Lorraine en Memphis (Tennessee), donde la bala del asesino alcanzó a Martin Luther King, el hombre del discurso de Washington *I have a dream* («Tengo un sueño») –el sueño de la fraternidad humana y de la reciprocidad entre las razas–, están escritas las palabras de Gn 37,19-20: «Se decían unos a otros: "Por ahí viene el soñador. Ahora, pues, venid, matémoslo... Veremos entonces en qué paran sus sueños"».

14
Teología feminista

1. En los orígenes del feminismo cristiano

A finales del siglo pasado, un grupo de mujeres cristianas norteamericanas, encabezadas por Elizabeth Cady Stanton, se reunieron periódicamente para examinar todos los pasajes bíblicos referentes a la mujer y para releerlos e interpretarlos a la luz de la nueva conciencia que la mujer tenía de sí. Estos encuentros dieron origen a la *Woman's Bible* –editada en dos partes, en 1895 y 1898 respectivamente–, una obra que causó mucho revuelo en el mundo protestante norteamericano. La realización de este vasto proyecto de revisión y reinterpretación de la Biblia por parte de un grupo de mujeres es el primer signo consistente de una nueva conciencia de la mujer que iba madurando también dentro de algunas comunidades cristianas. Se suele considerar este hecho, cultural y eclesial a un tiempo, de la realización de la *Biblia de la mujer* como el punto de partida de un largo y accidentado proceso que llevará, a caballo entre los años sesenta y setenta –en concomitancia con la aparición de la teología de la liberación–, a la elaboración del proyecto de una «teología feminista».

En el campo católico hay que mencionar la fundación «Alianza Internacional Juana de Arco», instituida en Gran Bretaña en 1911, que fue uno de los primeros movimientos «feministas» católicos y que se proponía «asegurar la igualdad de los hombres y de las mujeres en todos los campos» (aunque se mostraba bastante reticente acerca de la situación de la mujer en la iglesia). Las asociadas a la Alianza usaban como lema la fórmula «Rogad a Dios: Ella os oirá». El uso polémico del femenino «Ella» a propósito de Dios evidenciaba que Dios no es ni masculino ni femenino, sino que está más allá de las diferencias sexuales, relativizando así, al menos en el plano lingüístico, el predominio del género masculino.

Otra etapa importante puede registrarse en el decenio 1956-1965, cuando las principales corrientes del protestantismo decidieron admitir también a las mujeres al sacerdocio. El hecho representaba una gran

novedad eclesiológica incluso para las comunidades protestantes (a excepción de las iglesias libres de América, que practicaban la ordenación de las mujeres desde 1853). El problema no tardó en planteársele también a la teología de la iglesia católica. Con ocasión del concilio Vaticano II, un grupo de mujeres, guiadas por Gertrud Heinzelmann, se dirigía públicamente a los padres conciliares con el libro-manifiesto *Ya no estamos dispuestas a callar* (1965). En el ensayo introductorio, y argumentando en su condición de jurista, la editora de la obra se expresaba del siguiente modo: «Si [...] el bautismo habilita al hombre para recibir los siete sacramentos, y a la mujer para recibir únicamente seis, entonces el bautismo no obra con la misma eficacia a la hora de hacer al hombre y a la mujer miembros de la iglesia. Si a la mujer, de hecho, le está prohibida la recepción de un sacramento, eso significa tanto un recorte de los derechos eclesiales como una merma en lo que se refiere al estatuto de los miembros de la iglesia. Resulta además, por lo que concierne al estado laical, que los derechos de los hombres y de las mujeres no son equivalentes, por cuanto que aquéllos tienen la posibilidad de recibir la ordenación sacerdotal, mientras que éstas siguen estando excluidas de tal posibilidad»[1].

En los años del postconcilio, la problemática se extenderá, como se desprende con toda claridad del libro, pionero en el campo católico, de la teóloga Mary Daly, *La Iglesia y el segundo sexo* (1968), que representa la primera respuesta católica articulada –el mismo título lo insinuaba– a la obra de la escritora francesa Simone de Beauvoir, *El segundo sexo* (1949), que, junto con *La mística de la femineidad* (1963) de Betty Friedan y la *Política del sexo* (1969) de Kate Millet, hay que contar entre los textos base del feminismo contemporáneo.

En el primer tomo de su obra, Simone de Beauvoir dedica un capítulo al estudio de la relación entre cristianismo y mujer, que se abre con estas palabras: «La ideología cristiana ha contribuido no poco a la esclavitud de la mujer»[2]. Pero la crítica al cristianismo –de la que sólo se salvan el «aliento de caridad» que desprende el evangelio y unas cuantas figuras de la tradición cristiana, como Catalina de Siena y, sobre todo, Teresa de Jesús– reaparece varias veces a lo largo de los dos tomos del denso tratado. El libro de Mary Daly no pretendía ser una confrontación filosófica con el tratado de Simone de Beauvoir, que se mueve en la perspectiva de la moral del existencialismo, sino únicamente explorar el filón de la crítica al cristianismo para valorar su fundamento histórico y para elaborar una «respuesta adecuada» por parte cristiana. La joven profesora del Boston College intentaba, con una nueva mirada y con absoluta falta de prejuicios, hacer una lectura de la tradición bíblica y eclesiástica desde el punto de vista de la mujer. El libro es, en muchas de sus páginas, un proceso a la tradición antifeminista de la iglesia, aunque Daly, al final de su reconstrucción histórica (que hoy se considera bastante sumaria), expresa su convicción de que, a pesar de los condicionamientos y desviaciones de la historia eclesiástica, el evangelio sigue siendo siempre un mensaje de esperanza para cualquier hombre/mujer. Y, en la onda del concilio recientemente celebrado, proponía un amplio programa de reforma de la doctrina y la praxis de la iglesia, que formulaba en términos de «exorcismo cultural» (Harvey Cox) con relación al sexismo de la iglesia y de la sociedad: «El cristianismo, y en particular la iglesia católica, no ha asumido aún la tarea que le corresponde de exorcizar el demonio de los prejuicios sexuales, sino que se ha quedado claramente atrás con respecto al mundo»[3].

La autora de *La Iglesia y el segundo sexo* ha adoptado una postura radical, como lo demuestran los estudios que ha dedicado posteriormente al tema del feminismo, a partir de *Más allá de Dios Padre* (1973), que representa su alejamiento del cristianismo, al que ahora juzga, sin posibilidad de vuelta atrás, como la ideología de la sociedad machista, aunque su discurso sigue estando abierto a la trascendencia. Pero un grupo de mujeres cristianas, cada vez más numerosas y cualificadas, primero en Estados Unidos y en la Europa del norte, y después también en los países latinos y del Tercer Mundo, están desarrollando un nuevo tipo de reflexión teológica que, a partir de los años 1971-72, ha asumido el nombre de «teología feminista» *(feminist theology)*, y cuya fase de formación se puede situar, aproximadamente, casi en paralelo a lo que ha ocurrido con la teología latinoamericana de la liberación y con la teología negra norteamericana entre los años 1968 y 1975.

2. De la teología de la mujer a la teología feminista

La teología feminista no es, propiamente hablando, una «teología de la mujer». En los años de la postguerra, como reacción frente a las

1. Cf. G. HEINZELMANN, *Wir schweigen nicht länger!*, Interfeminas Verlag, Zürich 1965; cf. también ID., *Die getrennten Schwestern*, Interfeminas Verlag, Zürich 1967, donde se analizan las intervenciones de los padres conciliares sobre el tema de la mujer.

2. S. DE BEAUVOIR, *El segundo sexo. I: Los hechos y los mitos*, Ed. Siglo XX, Buenos Aires 1972, 124.
3. M. DALY, *La Chiesa e il secondo sesso*, Rizzoli, Milano 1982, 161.

abstracciones de cierta teología neoescolástica y para hacer frente a los nuevos problemas emergentes, se afirmaron las llamadas «teologías del genitivo», como –por recordar las más conocidas y las mejor elaboradas– la teología de las realidades terrenas (Thils) y la teología del trabajo (Chenu). En las teologías del genitivo, el genitivo (objetivo) expresa el ámbito, el sector de la realidad, el objeto sobre el que se aplica la reflexión teológica. Las teologías del genitivo son teologías «sectoriales» y sirven para dar movilidad y concreción al discurso teológico; son de algún modo inevitables, pero se puede abusar de ellas, en cuanto que los genitivos pueden ser acríticamente multiplicados y no siempre delimitan, desde el punto de vista metodológico, un adecuado campo de búsqueda y de reflexión teológica.

En el contexto de esta proliferación de las teologías del genitivo había hecho también su aparición, en los años cincuenta, una «teología de la mujer». En el año mariano de 1954, en que se celebraba el centenario de la definición del dogma de la Inmaculada Concepción (1854), un número especial de la revista *L'Anneau d'Or* proponía «el esbozo de una teología de la mujer»[4], tema que será retomado en los años siguientes, por ejemplo, en *Éléments pour une théologie de la femme* (Rondet)[5] y en *Pour une théologie de la féminité* (Henry)[6]. La teología feminista es decididamente crítica frente a la «teología de la mujer» por su unilateralidad y su androcentrismo; de hecho, era elaborada por teólogos varones (y, por añadidura, «clérigos») que no elaboraban la correspondiente «teología del hombre», o «teología de la masculinidad»; y además, en virtud de su propio origen, utilizaba acríticamente representaciones y esquemas mentales derivados de la cultura patriarcal dominante. Era más correcto, desde el punto de vista metodológico, Karl Barth, que dedicaba una sección de su *Dogmática eclesial* (vol. III/4, editado en 1951) a una «antropología de los sexos», donde afrontaba el tema antropológico de *hombre y mujer,* si bien su tratado, desde el punto de vista de los contenidos, no estaba exento de esquemas mentales derivados de la cultura patriarcal.

Si se quiere utilizar (como hacen algunas teólogas)[7] la categoría de «teología del genitivo» para dar una primera definición de la teología feminista, habrá que decir que ésta, a diferencia de la teología de la mujer, es una teología del genitivo *subjetivo,* es decir, una teología *de mujeres* y hecha por mujeres: «por primera vez, en concreto, las mujeres se convierten en *sujeto* de la propia experiencia de fe, de su formulación y de la reflexión al respecto y, por tanto, sujeto del hacer teología»; y sólo en dependencia de este nuevo hecho cultural y eclesial la teología feminista es *también* una teología del genitivo objetivo: *mujeres cristianas* reflexionan *sobre* su experiencia humana y cristiana y dan expresión crítica a su experiencia. De este modo, la teología feminista introduce en el círculo hermenéutico –el círculo que vincula la experiencia del pasado fijada en los textos de la Biblia y de la tradición con la experiencia actual de la mujer– a la otra mitad de la humanidad y de la iglesia, enriqueciendo la experiencia de fe, su formulación y sus expresiones. Si la teología de la mujer era un ameno jardín de orquídeas que teólogos célibes bien educados cultivaban para su deleite en el bosque de las disciplinas teológicas, la teología feminista es la teología de mujeres y cristianas que se atreven a realizar «el viaje hacia la libertad»; no pretende ser unilateral, sino reaccionar con eficacia a la unilateralidad de la teología y la praxis eclesial dominantes, y se presenta como una aportación a la «dimensión incompleta de la teología»[8], con vistas a una auténtica «teología de la integralidad» *(whole Theology)*[9].

La teología feminista se constituye y se afirma en confrontación crítica con las instancias del feminismo moderno. En la historia del feminismo –que nace como movimiento diversamente organizado en la primera mitad del siglo XIX en Francia, Gran Bretaña y los Estados Unidos, y que se difunde por los restantes países de Occidente– se pueden identificar dos estadios: el estadio de los movimientos para la *emancipación* de la mujer (hasta los comienzos de los años sesenta), en el que las diversas organizaciones feministas se comprometen en las luchas por la *igualdad* de derechos civiles; y el estadio subsiguiente (a partir de los años sesenta), en que el feminismo, primero en los Estados Unidos y después en el resto de Europa, adopta la forma de los movimientos de *liberación* de la mujer (neo-feminismo), que llevan las luchas *beyond equality* (Marcuse), más allá de la igualdad. La conciencia de la mujer experimenta una profunda transformación, y ahora percibe que a las mujeres se les ha asignado un papel y un lugar *(woman's place)* en un mundo que sigue siendo mundo del hombre *(man's world);* entonces pone en discusión este mundo masculino, sus modelos androcéntricos y sus es-

4. Cf. *L'Anneau d'Or,* n. 57-58 (août 1954).
5. H. RONDET, «Élements pour une théologie de la femme»: *Nouvelle Revue Théologique* 89 (1957) 915-940.
6. A.M. HENRY, «Pour une théologie de la féminité»: *Lumière et Vie* 7/43 (1959) 100-128 (número especial sobre la concepción cristiana de la mujer).
7. Cf. C. HALKES, «Primo bilancio della teologia femminista», en (M. Hunt y R. Gibellini [eds.]) *La sfida del femminismo alla teologia,* Queriniana, Brescia 1980, 163-178.
8. L. RUSSELL, *Teologia femminista,* Queriniana, Brescia 1977, 58.
9. N. MORTON, «Toward a Whole Theology», en *The Journey Is Home,* Beacon Press, Boston 1985, 62-85.

tructuras patriarcales. El neo-feminismo va más allá de la emancipación y la igualdad, que siguen siendo, sin embargo, un presupuesto necesario de un más amplio proceso, a un tiempo psicológico, socio-económico y cultural: «*a)* El feminismo comporta una liberación fundamental y radical de las mujeres, que reivindican la autonomía de seres humanos: se trata, pues, de un proceso (socio-psicológico); *b)* además, presupone un lúcido análisis de los factores sociales y económicos que han estado en juego en la opresión de las mujeres: se trata también de un proceso social y económico; *c)* finalmente, se rebela contra una cultura unilateralmente masculina, asumiendo así también la forma de contra-cultura»[10].

La teología feminista es expresión de mujeres, feministas y cristianas a la vez, que comparten con otras hermanas –en una vinculación ideal y militante a un tiempo, que se conoce con el nombre de *sisterhood*, sororidad– la nueva conciencia de la mujer y la militancia por su emancipación y liberación, pero que son además cristianas y teólogas, comprometidas con su comunidad y con una reflexión de fe (y por eso la asunción de instancias feministas no puede acontecer si no es de un modo crítico y selectivo). Se trata, pues, de una forma de «teología contextualizada», donde la reflexión teológica no se produce preferentemente de manera académica, sino que viene *después, a partir de* un determinado contexto de compromiso y de militancia. La teología feminista no posee, por tanto, la sistematicidad de la teología académica; es más un *theologizing*, un hacer teología de manera fragmentaria, que una *theology* completa y sistemática; es una teología más narrativa que argumentativa, por cuanto que no parte de conceptos abstractos, sino del relato, participado y compartido en la escucha, de historias de experiencia, para llegar desde ahí a la formulación de la experiencia de Dios; es más una teología de la *quaestio* que una teología de la *lectio:* «En lugar de aceptar un cierto texto *(lectio)* emanado de los "padres", se deben suscitar cuestiones *(quaestio)* serias para tratar de discernir qué significa verdaderamente ser hijos/hijas de Dios»[11]. Y sin embargo, aun en su fragmentariedad, la teología feminista ha alcanzado un grado de elaboración que hace de ella un fenómeno teológico relevante.

La teología feminista asume la misma estructura de las teologías de la liberación, que se autocomprenden como «acto segundo». También la teología feminista se articula como «acto segundo», como reflexión que presupone como «acto primero» un compromiso y una militancia en los movimientos de emancipación y liberación de la

10. C. HALKES, *Gott hat nicht nur starke Söhne. Grundzüge einer feministischen Theologie*, Gerd Mohn, Gütersloh 1980, 20.
11. L. RUSSELL, *Teologia femminista*, 44.

mujer. Es una teología que funciona en una constante correlación de acción y reflexión. Letty Russell habla de «teología de la liberación en perspectiva feminista»[12]; Elisabeth Schüssler Fiorenza ve la teología feminista como «teología crítica de liberación»[13] para subrayar, por una parte, la función teórica de *crítica* frente a la cultura y la praxis dominantes en la iglesia y en la sociedad, y también frente a la misma teología, y, por otra, el compromiso práctico, la militancia en los movimientos de *liberación* de la mujer.

La teología feminista no es, pues, una nueva versión, revisada y corregida, de la teología de la mujer, porque tiene su origen en una situación cultural y eclesial distinta y procede con una metodología basada en una nueva relación entre teoría y praxis. Ni siquiera se puede hablar de una «teología femenina» *(weibliche Theologie)*, expresión que, por lo demás, no se utiliza y que, si se utilizara, sólo serviría para perpetuar unos estereotipos que la teología feminista, en cambio, pretende echar abajo: una «teología femenina» exigiría como contrapartida la elaboración de una «teología masculina», mientras que la teología feminista se autocomprende como una aportación crítica a una «teología de la integralidad». Algunas teólogas y teólogos católicos siguen hablando de una «teología en femenino», entendiendo con esta expresión una reflexión teológica elaborada por parte de las mujeres y/o de la parte de las mujeres, por cuanto que aborda la «cuestión femenina»: se trata de un planteamiento que se resiente aún del planteamiento de la teología de la mujer y que carece del carácter de la militancia como acto primero, que es uno de los elementos esenciales de la teología de la liberación en general, y de la teología feminista en particular. Ciertamente, se puede discutir hasta qué punto la expresión «teología feminista» es teológicamente correcta; hasta qué punto es aceptada en la comunidad eclesial, pero ha acabado imponiéndose también a nivel académico. El término *feminist theology* es asimilable, semánticamente, al de *black theology:* del mismo modo que la «teología negra» es una teología de la liberación de los negros, así también la teología feminista es una teología de la liberación de las mujeres, es decir, una reflexión elaborada y practicada por mujeres que militan en el movimiento de liberación de la mujer y, como tal, se inserta en el amplio y variopinto espacio de las teologías de la liberación.

12. *Human Liberation in a Feminist Perspective. A Theology* (1974) es el título original de la traducción italiana *Teologia femminista*.
13. E. SCHÜSSLER FIORENZA, «Feminist Theology as a Critical Theology of Liberation»: *Theological Studies* 36/4 (1975), 605-626.

3. Perspectivas y corrientes de la teología feminista

La teología feminista no es un bloque unitario; en ella se pueden identificar diversas perspectivas y distintas corrientes, de las cuales nos referiremos a tres.

Una *primera* corriente se sitúa explícitamente dentro de la tradición bíblico-cristiana y de sus instituciones y pretende ejercer una función profética frente a la sociedad, pero también, y sobre todo, frente a la iglesia. Es la corriente principal de la teología feminista, que responde plenamente a las características generales a las que ya nos hemos referido y a las características temáticas a las que nos referiremos enseguida. Dicha corriente incluye, por citar a las personalidades teológicas más significativas por su obra, a Letty Russell, Rosemary Radford Ruether, Phyllis Trible, Elisabeth Schüssler Fiorenza y Anne Carr en Norteamérica; y a Kari Elisabeth Børresen, Catharina Halkes y Elisabeth Moltmann-Wendel en Europa.

Una *segunda* corriente incluye a mujeres que no se sitúan ya en la línea de la tradición bíblico-cristiana, sino que se mueven en un espacio abierto, post-cristiano, en busca de nuevas vías para experimentar la trascendencia. Mientras que en la primera corriente el discurso feminista sigue siendo un discurso cristiano, en la segunda corriente se sigue haciendo un discurso religioso que, al menos prevalentemente, ya no es cristiano. Aquí habría que situar a Mary Daly, a partir de *Más allá de Dios Padre* (1973), y a Peggy Ann Way, que ha teorizado «la autoridad de la posibilidad»: «Me satisface poder decir que ya no obtengo ninguna seguridad de la Biblia, de la historia, de los mitos o de las estructuras. Estoy feliz con mi modo actual de comprender, que basa la autoridad de mi oficio en las posibilidades del futuro y en una fe en la que experimento tan profundamente que ninguna criatura "podrá jamás separarme del amor de Dios, que está en Cristo Jesús, Señor nuestro" (Rom 8,39), ni siquiera la Biblia o la historia o los mitos o las estructuras o la conciencia masculina... Una parte de la autoridad de mi oficio radica en la posibilidad de liberar a Dios del abuso de hacerle depender de una hermenéutica masculina, de la historia o de la estructura gramatical»[14]. Algunas, como Sheila Collins, se mueven en una línea intermedia entre la primera y la segunda corriente.

Es digno de particular atención el camino teórico y espiritual de Mary Daly, al que ya hemos aludido. Su libro *La Iglesia y el segundo sexo* (1968) –que constituyó una primera y sumaria, pero incisiva, presentación de la problemática sobre sexismo y religión– se sitúa en los orígenes próximos del movimiento de la teología feminista, aunque en él no se hable expresamente de «teología feminista». Pero, al publicarse en 1975 la segunda edición del libro, la autora incluía un *Prefacio autobiográfico* y una *Introducción feminista post-cristiana,* donde explicaba la mutación que entre tanto se había producido en su itinerario de estudiosa feminista. En *La Iglesia y el segundo sexo* seguía afirmando que, por debajo de las distorsiones sexistas de la tradición eclesiástica, existía todavía una verdadera doctrina cristiana que había que evidenciar y aceptar; ahora, en cambio, afirmaba considerar que el cristianismo constituía sustancialmente una distorsión de las relaciones humanas, confirmando así su alejamiento del cristianismo y de sus instituciones, que había consumado unos años antes con el libro *Más allá de Dios Padre* (1973).

En este libro, Daly efectúa una dura requisitoria contra uno de los símbolos centrales del cristianismo –la fe en Dios Padre–, que puede resumirse en esta frase: «Si Dios es macho, entonces el macho es Dios»[15]. Daly sabe que la expresión «Dios Padre» es simbólica y analógica, en cuanto que Dios está más allá de las diferenciaciones sexuales; sin embargo, afirma que, si el símbolo central del cristianismo (aunque el análisis se extiende también a otras doctrinas cristianas) se expresa en un lenguaje masculino y patriarcal, como sería, en su opinión, el que expresa la fe en Dios como Padre, de ello se deriva en general una serie de consecuencias que son gravemente lesivas para la humanidad de la mujer, como un lenguaje andromorfo, una cultura androcéntrica y unas prácticas y estructuras patriarcales.

Mary Daly, sin embargo, está persuadida de que el camino de autotrascendencia que las mujeres han emprendido debe seguir abierto a la Trascendencia última, es decir, a Dios, el cual, sin embargo, ya no es definible en el lenguaje del patriarcado, sino en un lenguaje adecuado también a la experiencia de las mujeres; y en este punto la feminista Mary Daly avanza la hipótesis de nombrar a Dios no ya con un nombre-sustantivo, como el de «Padre», sino con un verbo: «¿Por qué tiene que ser "Dios" un nombre-sustantivo?; ¿por qué no puede ser un Verbo, el Verbo más activo y dinámico de todos? [...] Este Verbo –el Verbo de los verbos– es intransitivo y no necesita ser concebido como si tuviera un objeto que limitara su dinamismo»[16]. Al nombrar a Dios como Verbo, Daly pretende dar el paso de un lenguaje *andro*-mórfico (es decir, modelado

14. P.A. WAY, «An Authority of Possibility for Women and the Church», en (S. Bentley Doely [ed.]) *Women's Liberation and the Church,* Association Press, New York 1970, 77-95.

15. M. DALY, *Beyond God the Father,* Beacon Press, Boston 1973, 19.
16. *Ibid.,* 33-34.

en función de la experiencia del hombre como varón, *anér)* a un lenguaje *antropo*-mórfico (es decir, modelado en función de la experiencia del ser humano, *ánthr–pos*).

Cuando la mujer se decide a abandonar el espacio de la sociedad sexista y de la iglesia patriarcal, experimenta una vida nueva, entra en un nuevo espacio y participa de Dios, el Verbo. En este camino, las mujeres se aúnan en una liga que Daly define como «sororidad» *(Sisterhood)*, entendida en general como «el estar-juntas» *(the Togetherness)* de las mujeres en un camino de liberación. La sororidad es, ante todo, la «comunidad del éxodo» del espacio sexista y, por tanto, es una liga «anti-mundo» *(anti-World),* en cuanto que comporta el éxodo del viejo mundo sexista; y es además una liga «anti-iglesia» *(anti-Church),* en cuanto que comporta el abandono de la iglesia, que es «la tumba de las mujeres». Pero la sororidad no es sólo, en negativo, la comunidad de expatriadas y exiliadas espirituales; es, en positivo, red noosférica de la liberación, comunidad de la comunicación, alianza cósmica, en cuanto que expresa la consecución por parte de las mujeres de una nueva armonía con el ser, con el propio Sí, con el universo y con Dios el Verbo como fuente energética del ser y de la vida[17].

Su decisión de salir de la iglesia fue reafirmada por Mary Daly en el artículo *El coraje de partir,* de 1977, escrito en diálogo con el teólogo del proceso John Cobb, y donde declaraba: «Afirmo que se da una profunda contradicción entre la lógica inherente al feminismo radical y la lógica inherente al sistema de los símbolos cristianos». El teólogo americano respondía a Mary Daly con una serie de puntualizaciones críticas: *a)* feminismo y cristianismo no son incompatibles; el cristianismo es proceso, es movimiento, y lo es todavía hoy; conserva, por tanto, la capacidad de corregirse y de renovarse; *b)* es interesante observar además que el movimiento de liberación de las mujeres nació en un ambiente histórico fecundado por la tradición judeo-cristiana: «Creo que el proceso de protesta profética está inscrito en el corazón mismo de la tradición»; *c)* finalmente, es difícil conservar la apertura a la Trascendencia cortando completamente los puentes con la tradición religiosa de la que uno proviene y sin el anclaje en una comunidad de fe[18].

Por lo demás, la feminista Mary Daly ha radicalizado ulteriormente la postura, ya de por sí radical, expresada en *Más allá de Dios Padre,* como se desprende de la obra *Gin/Ecología* (1978), donde adopta decididamente un lenguaje gino-mórfico. Si en un primer momento Daly

17. *Ibid.,* Cap. V, 132-154; y cap. VI, 155-178.
18. Cf. la discusión entre Daly y Cobb en R.D. GRIFFIN y TH.J.J. ALTIZER (eds.), *John Cobb's Theology in Process,* Westminster, Philadelphia 1977, 84-98, 171-176.

había sostenido la necesidad de dar el paso de un lenguaje *andro*-mórfico a un lenguaje *antropo*-mórfico, es decir, *inclusivo* de la experiencia humana en su totalidad, ahora, en cambio, propone por contraposición el paso de un lenguaje andro-mórfico a un lenguaje *gino*-mórfico, capaz de «hilar» *(to spin)* los tapices de experiencia, hasta ahora reprimida, de las mujeres. La sororidad se convierte en una red de hilanderas que hilan gino-céntricamente un mundo «lésbico» que permanece ajeno, separado y contrapuesto al del patriarcado. El camino de Mary Daly acaba así desembocando en una filosofía del feminismo radical, donde el androcentrismo se transforma en su contrario, en un exclusivo e irrelato gino-centrismo.

Una *tercera* corriente se conoce con el nombre de «religión de la Diosa» *(Goddess Religion)* o de «espiritualidad de la Diosa» *(Goddess Spirituality).* Si Simone de Beauvoir escribió *Le deuxième sexe* (1949), más de veinte años después la escritora americana Elisabeth Gould-Davis escribiría *The First Sex* (1971) para subrayar polémicamente que, si el sexo femenino es el segundo sexo, puede jactarse de ser, en el plano de la historia de las culturas, «el primer sexo», en cuanto que la cultura del matriarcado habría precedido a la actual cultura del patriarcado. El libro de Gould-Davis es expresión del redescubrimiento de la obra del historiador de las culturas Bachofen, *Das Mutterrecht* (1861), sobre el derecho materno y sobre el matriarcado, donde se formula por primera vez la hipótesis –que influyó también en Marx y en Engels– de una ginocracia como estadio anterior a la androcracia, aunque en la concepción evolucionista del historiador suizo el paso del matriarcado originario al posterior patriarcado significaría un progreso en el plano cultural. Un grupo de feministas recupera la tesis de Bachofen, separándola de su concepción evolucionista, y formula la hipótesis de una recuperación de símbolos religiosos del matriarcado como más aptos para inspirar la espiritualidad de la mujer. De aquí nace la recuperación del culto de la Diosa. Según el estudio de Merlin Stone, *Cuando Dios era mujer* (1976), el culto de la Diosa sobrevivió hasta la edad clásica de Grecia y de Roma, y sólo fue totalmente suprimido en la época de los emperadores cristianos de Roma y de Bizancio, que clausuraron definitivamente los últimos templos de la Diosa hacia el 500 d.C. Pero ahora existe una corriente de «espiritualidad feminista» que quiere hacer revivir la «religión de la Diosa». Pertenecen a esta corriente Carol Christ y Naomi Goldenberg en Norteamérica, y Heide Göttner-Abendroth, Ursula Krattinger y Elga Sorge en Europa.

Según Carol Christ –atenta sobre todo a la búsqueda espiritual de las mujeres tal como se expresa en la literatura– en su ensayo *Por qué las mujeres tienen necesidad de la Diosa,* «el símbolo de la Diosa tiene mu-

cho que ofrecer a las mujeres que luchan por liquidar "aquellos estados de ánimo y aquellas motivaciones poderosas, persuasivas y persistentes", generadas por la religión patriarcal, de devaluación del poder femenino, de denigración del cuerpo femenino, de desconfianza de la voluntad femenina y de negación de los lazos y del patrimonio cultural de las mujeres. Y así como las mujeres están luchando por crear una cultura nueva en la que se celebran el *poder,* los *cuerpos,* la *voluntad* y los *lazos* de las mujeres, así también parece natural que vuelva a aparecer la Diosa como símbolo de la belleza, la fuerza y el poder recuperados de las mujeres»[19]. Se indican aquí claramente *cuatro* motivos del retorno de la Diosa en la nueva espiritualidad feminista, concretamente: *a)* si los símbolos de la religión patriarcal tienen profundos efectos psicológicos y políticos y sirven para confirmar el poder del varón, el símbolo de la Diosa significa la afirmación del *poder femenino* como poder benéfico y creativo; *b)* si la religión patriarcal ha denigrado a las mujeres como más carnales y más ligadas a los ciclos de la naturaleza en su corporeidad, el símbolo de la Diosa significa una afirmación positiva y gozosa del *cuerpo femenino* y de sus ciclos; *c)* si la religión patriarcal ha devaluado la voluntad de la mujer como pasiva, sumisa y más sugestionable en lo que respecta al mal, el símbolo de la Diosa significa la afirmación positiva de la *voluntad femenina* como energía que hay que afirmar en armonía con la energía y la voluntad de los otros seres; *d)* el símbolo de la Diosa, además, sirve para potenciar los *lazos existentes entre las mujeres* y que se expresan en la sororidad. La Diosa aquí redescubierta es vista por algunas feministas como divinidad femenina que *personifica* el poder de las mujeres, y que puede ser incluso invocada en la oración y en el ritual; pero en general, como en el texto citado de Carol Christ, es vista como *símbolo* del nuevo poder de las mujeres; es el nombre trascendente de la identidad recuperada en el camino de auto-trascendencia.

Naomi Goldenberg, que, en su condición de psicoanalista de la escuela jungiana, se interesa en examinar los sueños y las fantasías de las mujeres como fuentes de revelación, sostiene que, cuando las mujeres se rebelan y caen los símbolos religiosos patriarcales, se produce un «cambio de dioses»: «Cuando los Padres mueren, todas nosotras regresamos a nuestro interior», y el símbolo de la Diosa expresa una religión «que aporta fuerza, la fuerza divina y sobrenatural, a la persona»[20].

19. C. CHRIST, «Why Women Need the Goddess», en (C. Christ y J. Plaskow [eds.]) *Womanspirit Rising,* Harper and Row, New York / San Francisco 1979, 273-286; aquí: 286.
20. Cf. N. GOLDENBERG, *Changing of Gods,* Beacon Press, Boston 1979, en particular, cap. IV, 36-45; cap. VII, 85-114.

A esta corriente de la *Goddess Religion,* aunque con una fisonomía propia, pertenece el movimiento *Wicca,* es decir, de la «brujería», cuyas principales representantes son Starhawk (pseudónimo de Miriam Simos) y Zsuzsanna Budapest. La expresión *Wicca* se deriva de una antigua palabra inglesa, *wicciam,* que equivale a *witchcraft,* el «arte de la brujería», entendido como «arte de las mujeres sabias y expertas». Herederas de la religión de la Gran Madre de la época del matriarcado, las brujas eran expertas en el arte de la medicina, conocían los secretos de las hierbas y las pociones, eran curanderas y videntes. El movimiento *Wicca* es la recuperación de este arte y dispone de rituales –meditación, ejercicios de respiración, cánticos, danzas, bendiciones e invocaciones a la Diosa...– orientados a la potenciación de la propia energía física, psíquica y emotiva, así como a la búsqueda de armonía con los ritmos de la naturaleza y con los demás seres. A propósito de los nuevos rituales feministas escribe Zsuzsanna Budapest: «Los rituales [...] son un modo de exorcizar al policía patriarcal que hay en nosotros, de purificar la profundidad de la mente y de llenarla con imágenes positivas de la fuerza y belleza de las mujeres. De todo ello es símbolo la Diosa: de lo divino que hay en las mujeres y de todo cuanto hay de femenino en el universo»[21].

Con la segunda y la tercera corrientes nos encontramos, más que con la teología feminista, con movimientos post-cristianos de *Feminist Spirituality,* aunque muy diferenciados entre sí. Frente a estos movimientos, la actitud de la teología feminista se puede fijar de la siguiente manera: *a)* ante todo, la teología feminista utiliza análisis y puntos de reflexión de la *Feminist Spirituality,* en cuanto que ésta ofrece un lenguaje y un imaginario elaborados desde la perspectiva de la mujer, donde actúan su capacidad de integración, su sentido de la comunidad y su cercanía a la naturaleza, por lo que sirven para superar distorsiones patriarcales y para crear inter-dependencia; *b)* la teología feminista, sin embargo, acusa a estas corrientes de la *Feminist Spirituality* de perder el carácter de militancia que, en cambio, configura a la teología feminista como teología de la liberación, y de refugiarse románticamente en los espacios separados e incomunicables del gino-centrismo, como sucede en la filosofía del feminismo radical de la última Mary Daly; o bien de retornar acríticamente a la ancestral cultura del matriarcado y a la religión de la Diosa; *c)* la teología feminista, además, sostiene que no se puede ignorar el espacio cristiano; en cuanto teología, se sitúa en la línea profética de la tradición cristiana y pretende representar una aportación crítica a una teología de la integralidad. Para la teología feminista, la sororidad no es «anti-iglesia», no es una

21. Z. BUDAPEST, «Self-Blessing Ritual», en *Womanspirit Rising,* 268-272; aquí: 272.

excluyente liga gino-céntrica, sino que es un estar-juntas de las mujeres para un camino de liberación, para una iglesia que sea comunidad de mujeres y de hombres y para una práctica de reciprocidad.

En este capítulo, la exposición y la discusión se centran, por tanto, en la vasta literatura de las teólogas que militan en la que hemos caracterizado como primera corriente, que representa el filón más consistente de la teología feminista, de la que consideramos algunas áreas de reflexión particularmente vivas e intensas en el campo de la teología bíblica, histórica y dogmática, así como ciertas cuestiones eclesiológicas y éticas.

4. Para una interpretación no sexista de la Biblia

¿Defiende la Biblia la inferioridad de la mujer y su subordinación al hombre? Durante mucho tiempo, las iglesias han interpretado la Biblia en un sentido desfavorable para la mujer: «Ha llegado el momento para nosotras, las mujeres –exclamó entre estruendosos aplausos Mrs. Cutler en la Convención americana por los derechos de la mujer, celebrada en Philadelphia en 1854– de leer e interpretar la Biblia por nosotras mismas»[22]. De esta exigencia nacerá el amplio proyecto, ya recordado al principio, de *La Biblia de la mujer* (1895-1898). Los dos presupuestos de los que partían Elisabeth Cady Stanton y sus colaboradoras –y que la teología feminista sigue considerando válidos– eran los siguientes: es necesaria una obra de revisión de la interpretación bíblica tradicional, porque *a)* la Biblia se usa como arma política contra la emancipación de la mujer: la Biblia es un libro *político;* y *b)* este uso contra la mujer puede encontrar su justificación en el hecho de que la Biblia misma es también expresión de una sociedad y una cultura patriarcales: la Biblia es un libro *patriarcal.* Es un campo de investigación que sigue siendo todavía hoy muy activo y que responde al programa de *Despatriarcalizar la interpretación bíblica,* según la formulación de la estudiosa feminista del Antiguo Testamento Phyllis Trible[23], o de *Interpretación no sexista de la Biblia,* según la formulación de Letty Russell[24].

22. El texto es citado por E. SCHÜSSLER FIORENZA, *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo,* Desclée de Brouwer, Bilbao 1989, 42.
23. PH. TRIBLE, «Depatriarchalizing in Biblical Interpretation»: *Journal of the American Academy of Religion* 41 (1973) 10-49.
24. L. RUSSELL (ed.), *The Liberating Word: A Guide to Nonsexist Interpretation of the Bible,* Westminster, Philadelphia 1976.

El pasaje clásico de la interpretación patriarcal es Gn 2-3, por no citar el texto más antifeminista de la Biblia, Sir 42,14: «Vale más maldad de hombre que bondad de mujer». Mientras el texto de la fuente sacerdotal de Gn 1 dice: «macho y hembra los creó» (Gn 1,27), el texto de la más antigua fuente yahvista de Gn 2-3 contiene el relato de la creación del hombre y de la mujer, según el cual la mujer es creada en segundo lugar (Gn 2,18), formada a partir de una costilla del hombre (Gn 2,22), y es la primera en pecar, induciendo al pecado al propio hombre (Gn 3,12-13). Mientras el relato de Gn 1 afirma con sobriedad teológica la creaturidad del hombre y de la mujer y su semejanza con Dios, del relato de Gn 2-3 es fácil deducir la inferioridad óntica y ética de la mujer: la mujer, creada en segundo lugar, fue la primera en pecar. Con referencia al texto de Gn 2 ha escrito Theodor Reik en *Psicoanálisis de la Biblia:* «El relato bíblico del nacimiento de Eva es la más siniestra broma que se ha gastado a la mujer en milenios»[25].

El epistolario paulino argumenta repetidas veces (cf. 1 Cor 11,1-16; 14,34-35; Ef 5,21-33; 1 Tim 2,9-15), a partir del relato de los orígenes de Gn 2-3, la sumisión de la mujer al hombre. Se impone un preciso trabajo hermenéutico de estos y otros textos –los cuales contribuyen a configurar la Biblia hebreo-cristiana también como documento patriarcal–, que es desarrollado de diversos modos por biblistas de uno u otro sexo.

La teología feminista excluye, ante todo, dos tipos de interpretación bíblica, emparentados en cuanto al método, pero contrapuestos en sus resultados, como son la interpretación antifeminista y la interpretación feminista post-cristiana. La *interpretación bíblica antifeminista,* practicada durante mucho tiempo y todavía vigente en parte, asume los datos bíblicos referidos a la mujer, que interpreta en la línea de la interpretación patrística y escolástica, llegando a afirmar la inferioridad, la subordinación, la sumisión o, cuando menos, la complementariedad de la mujer respecto del hombre. La *interpretación bíblica feminista post-cristiana* también parte de los datos bíblicos, tal como han sido leídos por la tradición eclesiástica, pero llega a la conclusión de que la Biblia, con su afirmación de la subordinación/sumisión de la mujer al hombre, es irremediablemente patriarcal. Conclusiones contrapuestas –la una tradicional, la otra post-cristiana–, pero coincidentes en el uso del método fundamentalista de lectura de la Biblia, donde el texto es el mensaje.

La teología feminista –con la ayuda de la más perspicaz exégesis bíblica– distingue en general entre el valor teológico de un texto y el modo de su enunciación, que está históricamente condicionado. En con-

25. Cf. TH. REIK, *Psicanalisi della Bibbia,* Sugar, Milano 1968.

creto, Letty Russell distingue entre la Tradición como *parádosis,* como acción dinámica y liberadora de Dios en la historia, como Escritura, y el vehículo de las tradiciones históricas, como «escrito» históricamente condicionado: «Considerada tomando como base el significado radical de *parádosis,* la Tradición no es un bloque de contenidos que deban ser cuidadosamente conservados por las jerarquías autorizadas, sino una acción de Dios que debe ser transmitida a los demás, sea cual sea su sexo y su raza»[26]. Rosemary Radford Ruether identifica en la Biblia la línea de las tradiciones profético-mesiánicas y separa éstas de las otras tradiciones no utilizables: «En síntesis, la tradición utilizable para el feminismo en la Biblia no son afirmaciones concretas sobre la liberación de las mujeres, sino más bien el modelo crítico de pensamiento profético»[27]. Phyllis Trible introduce la distinción entre fe bíblica y religión bíblica y muestra la presencia de un «principio despatriarcalizador» que actúa dentro de la propia Biblia: «De diversos modos, éstos [los textos discutidos] demuestran que hay un principio despatriarcalizador que actúa en la Biblia. El despatriarcalizar no es una operación que el exegeta efectúe sobre el texto, sino una operación hermenéutica que funciona dentro de la propia Biblia. Nosotros la exponemos, no la imponemos»[28].

Elisabeth Schüssler Fiorenza, experta en Nuevo Testamento, critica en su amplio estudio *En memoria de ella* (1983) este modelo de interpretación, que, en sus diversas variantes, podría reducirse a un «modelo neo-ortodoxo», para el cual el texto no es el mensaje, sino tan sólo el contenedor del mensaje; en este modelo hermenéutico, el mensaje aparece como una especie de esencia ahistórica (sea ésta la *parádosis,* la tradición profético-mesiánica o la fe bíblica), como una especie de núcleo expresable en términos de liberación y separable del texto patriarcal. Mientras que para las feministas post-cristianas (segunda y tercera corrientes) texto y mensaje bíblicos son y siguen siendo patriarcales y, por tanto, no utilizables ya (de ahí el intento de encontrar otras maneras de expresar la experiencia religiosa de las mujeres), para las feministas que practican el «modelo neo-ortodoxo» de lectura de la Biblia sólo el texto es patriarcal, y el mensaje es expresable en términos de liberación. Schüssler Fiorenza propone, en cambio, una «hermenéutica crítica feminista» que no parte de textos patriarcales (o androcéntricos) para llegar a un núcleo esencial de liberación ahistórico y separable, sino que parte de textos patriarcales para llegar a sus contextos históricos y sociales, en orden a una reconstrucción teológica feminista de los orígenes cristianos (la investigación de Schüssler Fiorenza se limita al Nuevo Testamento, del que, sin embargo, toma en consideración todos los textos pertinentes). Se trata de introducir un «nuevo paradigma» (Thomas Kuhn), que se denomina «hermenéutica crítica feminista», en cuanto que: *a)* asume el método histórico-crítico en la lectura de los textos; *b)* pero, a la vez, asume también las instancias de la teología feminista de la liberación, porque desea practicar una lectura militante de la Biblia que recupere «la memoria de ella». Veamos brevemente cómo funciona el nuevo paradigma y a qué resultados llega en la reconstrucción teológica de los orígenes cristianos.

26. L. RUSSELL, *Teologia femminista,* 89.
27. R. RADFORD RUETHER, «A Religion for Women: Sources and Strategies»: *Christianity and Crisis* 39 (1979) 310.
28. PH. TRIBLE, «Depatriarchalizing in Biblical Interpretation», 49.

En los comienzos del cristianismo, Schüssler Fiorenza identifica dos movimientos: el movimiento de renovación iniciado por Jesús en Palestina en un ambiente judaico y el movimiento misionero cristiano primitivo, iniciado antes de Pablo en un ambiente helenista, cuyo centro era la cosmopolita Antioquía. Ambos llamaban a un «discipulado de iguales» y establecían «comunidades de iguales», «comunidades inclusivas», donde más bien se privilegiaba a los excluidos de la sociedad (incluidas las mujeres): eran movimientos igualitarios. En el movimiento misionero cristiano primitivo, también las mujeres desempeñaban el papel de misioneras y guías de la comunidad, como se desprende concretamente de Rom 16,1-16, donde a Febe se le denomina *diákonos,* a Prisca *synergós* (colaboradora), y a Junia *apóstolos.*

Al movimiento cristiano primitivo pertenecería el texto de Gal 3,28 («No hay ya judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús»), que la teología feminista considera, por su visión de igualdad, totalidad y libertad, como «la *magna charta* del feminismo cristiano»[29]. El análisis crítico conduce a afirmar que Gal 3,26-28 (donde se encuentra el versículo 26 que hemos citado) es una confesión bautismal prepaulina que Pablo cita para indicar la nueva realidad de la fe frente a la ley: «Gal 3,28 no es una "formulación extrema" paulina, ni una posición avanzada propia de Pablo, ni una afirmación ocasional y aislada del mismo Pablo en medio de otros pasajes subordinacionistas. Gal 3,28 es una expresión-clave, no de la teología paulina, sino de la auto-comprensión teológica del movimiento misionero cristiano, que tuvo un impacto histórico de gran alcance»[30]. Pero, mientras la exégesis tradicional interpreta generalmente Gal 3,28 en sentido espiritualista, como igualdad

29. E. SCHÜSSLER FIORENZA, «Feminist Theology as a Critical Theology of Liberation», 617.
30. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *En memoria de ella,* 252.

del alma del hombre y de la mujer frente a Dios, o en sentido futurista-escatológico, como afirmación de la igualdad del hombre y la mujer en la nueva creación escatológica, la teología feminista (y otros cualificados teólogos) urgen el carácter «performativo» (Wayne Meeks) de la antigua afirmación bautismal: «Es hora –escriben Jürgen y Elisabeth Moltmann– de que estas palabras se traduzcan en hechos en la iglesia (que tiene una gran necesidad de ello) y en la sociedad (que lo ha esperado con enorme paciencia)»[31]. El mensaje de Gal 3,28 es éste: Cristo hace libres y suprime los privilegios y las relaciones de dominio. En la nueva comunidad, en la que inserta el bautismo, no rige la estructura del matrimonio patriarcal, que subordina a la mujer con relación al hombre; el bimorfismo sexual no se convierte en dimorfismo sexual: todos son miembros de la misma familia de Dios como hermanos y hermanas. Por esta visión y por esta práctica las primeras comunidades cristianas se configuraban como «comunidades alternativas» en medio del mundo greco-romano, comunidades que por su visión y práctica de la igualdad entraban en conflicto con una sociedad estructurada por privilegios y discriminaciones.

En la reconstrucción de Schüssler Fiorenza, sin embargo, la conducta de Pablo resulta ambigua: por una parte, afirma la igualdad y la libertad; por otra, pone limites a la participación de las mujeres en las asambleas cristianas, como se desprende concretamente de 1 Cor 11,1-16; 14,34-35. De este modo se abre la puerta a ulteriores desarrollos en un sentido patriarcal. En las cartas deuteropaulinas (Colosenses y Efesios) se asiste a la introducción del orden patriarcal en las familias cristianas, con la sumisión de las mujeres a sus maridos (Ef 5,21-33); en las *cartas pastorales,* el orden patriarcal se introduce en la estructura misma de la comunidad cristiana y del ministerio (1 Tim 2,9-15). De este modo, el «discipulado de iguales» es progresivamente espiritualizado y reducido al alma. No se trata todavía de una praxis general, como lo atestiguan el evangelio de Marcos (contemporáneo de la carta a los Colosenses) y el evangelio de Juan (contemporáneo de las Pastorales), que subrayan el servicio y el amor como centro del ministerio de Jesús y como exigencia principal del discipulado; pero será la línea patriarcal, no la igualitaria –la más antigua y originaria, que puede remontarse a la praxis del movimiento de Jesús y del primer movimiento misionero–, la que se afirme y tenga éxito definitivamente en el siglo IV: «Y sin embargo, este "éxito" no puede justificarse teológicamente, porque no puede referirse a la autoridad de Jesús en su propia praxis cristiana»[32].

31. E. MOLTMANN WENDEL y J. MOLTMANN, Prólogo a *Teologia femminista,* de L. Russell, 14.
32. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *En memoria de ella,* 399-400.

La hermenéutica bíblica feminista comporta un trabajo múltiple que exige prestar atención: *a)* a los *textos* patriarcales, donde el influjo patriarcal llega hasta el contenido de las afirmaciones teológicas: la misma teología del matrimonio en Ef 5,21-33 está expresada en términos de subordinación de la mujer al hombre; *b)* a la *interpretación* patriarcal de los textos dada por la tradición eclesiástica; *c)* a la historia de la *transmisión* del texto y de sus *traducciones.* En síntesis, la hermenéutica bíblica feminista presenta dos modelos hermenéuticos: uno identifica un núcleo o mensaje de liberación, que conviene separar del revestimiento histórico patriarcal del texto y retomar para hacerlo operativo en la práctica actual; el otro ve en los escritos del Nuevo Testamento un lento y progresivo proceso de patriarcalización de las estructuras de la comunidad: se trata, pues, a través de una hermenéutica crítica, de descubrir el estrato más antiguo y de tomar contacto con la teología y con la práctica de las primeras comunidades cristianas para corregir sucesivas distorsiones en la teoría y en la práctica y para restablecer un «ethos de igualdad» en la comunidad.

5. Ampliar la lente histórica: la investigación histórico-teológica sobre las mujeres

La teología feminista comprende también un vasto ámbito de «investigaciones histórico-teológicas sobre las mujeres», que en el área de lengua inglesa se conocen con el nombre de *Women's Studies,* y en el área de lengua alemana como *theologische Frauenforschung.* La investigación histórica e histórico-teológica sobre las mujeres no es nueva, pero ha recibido de la teología feminista un nuevo impulso y unas nuevas perspectivas: quienes la hacen son, ante todo, mujeres (las mujeres como sujeto, y no sólo como objeto de estudio); no se trata de una investigación meramente erudita y académica, sino que está en función de la elaboración de una antropología cristiana liberadora; finalmente, está guiada por una precomprensión que pretende llegar, más allá de la *history* (la historia-de-él), a la *her-story* (la historia-de-ella). De este modo se amplía la «lente histórica» (Sheila Collins), que permite la recuperación, más allá de la censura patriarcal, de dimensiones históricas que se han perdido.

Por lo que se refiere a la tradición cristiana, uno de los textos más violentamente antifeministas es el de Tertuliano: «[...] ¿no sabes que eres Eva? [...] Tú eres la puerta del diablo [...] tú eres la primera en haber vio-

lado la ley divina; tú eres la que persuadió a aquel a quien el diablo no fue capaz de atacar. ¡Con qué facilidad hiciste caer al hombre, la imagen de Dios...! Por la pena merecida por ti, la muerte, hasta el hijo de Dios tuvo que morir» (*De cultu feminarum,* PL 1, 1.418-1.419). Pero la investigación histórico-teológica sobre las mujeres no puede limitarse a ser crítica frente a la tradición; debe también –como ha subrayado la historiadora Eleanor McLaughlin– ir en busca de un pasado que sea utilizable por las mujeres para su experiencia de hoy. Este criterio historiográfico pretende superar «el antihistoricismo del feminismo cristiano radical», en favor de una reconstrucción historiográfica revisionista: «Al hablar de la búsqueda de un pasado utilizable *(usable past)* [...] me refiero a un examen de la historia cristiana en función de las nuevas preguntas que nacen del compromiso de buscar plenitud de realización *(wholeness)* para las mujeres y para toda la humanidad. Siguiendo el hilo conductor de estas preguntas, nace una historia que rectifica las omisiones y replantea las interpretaciones»[33]. La investigación histórico-teológica sobre las mujeres asume, en esencia, tres tareas: *a)* de *crítica* de la tradición androcéntrica *(his-story); b)* de *recuperación* de historias escondidas o que se han perdido *(her-story); c)* de elaboración de una teología *inclusiva* de la totalidad de la experiencia humana.

En este campo de estudios merece especial mención el tratamiento que del pensamiento patrístico y medieval hace la teóloga católica Kari Elisabeth Børresen en su libro *Naturaleza y papel de la mujer en Agustín y Tomás de Aquino* (1968). Según la sutil reconstrucción de la estudiosa noruega –la teología feminista nórdica se caracteriza por el rigor filológico de sus estudios–, la tesis de la teología clásica se resume en lo siguiente: *subordinación* de la mujer al hombre en el orden de la creación; *equivalencia* entre hombre y mujer en el orden de la gracia. El término «equivalencia» (más exacto que los de «igualdad» y «paridad», que siguen siendo ambiguos) indica aquí el idéntico valor de los sexos a pesar de su diferencia, el idéntico valor del hombre y de la mujer en cuanto personas humanas. Al afirmar la equivalencia entre hombre y mujer en el orden de la gracia –como lo demuestra también la larga historia de la santidad cristiana–, el pensamiento y la praxis de la iglesia han ejercido una función crítica con respecto a la imagen de la mujer de la antropología greco-romana, pero también en relación a las tendencias gnósticas y maniqueas, según las cuales la mujer no podía llegar a la perfección escatológica.

Pero la teología clásica ha mantenido también la subordinación (sobre la base de la inferioridad) de la mujer respecto del hombre. Y

33. E. McLaughlin, «The Christian Past: Does It Hold a Future for Women?», en *Womanspirit Rising,* 93-106; aquí: 95-97.

aquí han entrado en juego múltiples factores. Ante todo, *a)* la misma estructura de la sociedad antigua y medieval ha influido en modelos eclesiásticos teóricos y prácticos. Además, *b)* ciertos esquemas culturales de pensamiento, neoplatónicos y aristotélicos, han tenido una gran influencia en la tradición canónica y teológica de la iglesia (la tradición canónica resulta más contaminada que la tradición teológica, como lo ha demostrado la estudiosa alemana Ida Raming en una investigación sobre el *Corpus Juris Canonici,* la colección legislativa eclesiástica que se constituyó en el siglo XII y que ha influido incluso en la legislación canónica de nuestro siglo). En la concepción neoplatónica, utilizada por Agustín, funciona una simbólica negativa de la femineidad, emparentada con la carne, la debilidad, la imperfección y el pecado, mientras que el principio masculino está emparentado con el espíritu. En Tomás de Aquino encuentra una distinta aplicación el principio de la biología aristotélica, según el cual la mujer es un «macho frustrado» *(mas occasionatus).* Es decir, la generación humana, cuando es perfecta, tiende siempre a reproducir un macho; pero cuando no llega a su estadio final de perfección, por una especie de interrupción del proceso generativo, el resultado de la generación es una hembra. El principio aristotélico encontró aplicación no sólo en teología, sino también en amplios sectores de la cultura, antes de que la ciencia del siglo pasado llegase a dar una explicación exhaustiva del dinamismo de la generación humana con el descubrimiento del óvulo femenino y del papel activo de la mujer en la generación. Finalmente, *c)* ha sido también determinante una lectura de la Biblia que hoy se define como «patriarcal». La interpretación patriarcal de la teología clásica se deriva sobre todo de Gn 2,18 («Dijo luego Yahvé Dios: "No es bueno que el hombre esté solo: voy a hacerle una ayuda adecuada"»): la mujer fue hecha *para* el hombre; y de Gn 2,22 («De la costilla que Yahvé Dios había tomado del hombre formó una mujer y la llevó ante el hombre»): la mujer fue extraída *del* hombre. Además, el texto de Gn 1,27 («Y creó Dios al hombre a su imagen; a imagen de Dios lo creó; macho y hembra los creó») se interpreta a la luz restrictiva de 1 Cor 11,7 («El hombre no debe cubrirse la cabeza, pues es imagen y reflejo de Dios; pero la mujer es reflejo del hombre»), de donde se deducía que, aunque hombre y mujer sean ambos imágenes de Dios en cuanto seres humanos *(homo),* el hombre, en cuanto *vir,* lleva en sí una cualidad especial de imagen de Dios. El sexo masculino, para la teología clásica, es siempre el sexo primero, perfecto y ejemplar, mientras que el sexo femenino es visto como sexo segundo, auxiliar e instrumental en el orden de la creación: un dualismo que sólo será abolido en la perfección escatológica.

La mutación cultural que se produce en el paso de una perspectiva *androcéntrica* a una perspectiva íntegramente *antropológica* permite ahora distinguir y separar en la doctrina de la tradición lo que está vivo, lo que es auténtica *antropología* teológica, de lo que está muerto, es decir, de los elementos caducos, históricamente condicionados, de lo que Børresen llama «*sexología* teológica»: «La teología se ve, pues, provocada por la sociología y la psicología, como lo fue en el pasado por las ciencias naturales, con Copérnico, Galileo y Darwin. Entonces los teólogos se vieron obligados a abandonar una cosmología geocéntrica y una posición antropocéntrica del ser humano; ahora hay que renunciar a una relación androcéntrica de los sexos y crear una antropología nueva»[34].

Los *Women's Studies,* y por consiguiente los *Women's Studies in Religion,* son ahora parte integrante de la investigación histórica: del mismo modo que, a partir de Marx, ningún estudio serio de un fenómeno histórico puede considerarse completo sin el análisis económico, así también, a partir de los *Women's Studies,* ningún estudio histórico está completo sin el *Gender analysis* (análisis del género). *Género* puede ser tomado, en sentido *biológico,* como equivalente a «sexo», y entonces se habla de sexo/género masculino y femenino; pero puede ser tomado también en sentido *sociológico,* y entonces indica el *significado* que adquieren la mujer y el hombre en una determinada situación histórica y cultural. Se ha pasado así, desde el punto de vista historiográfico de los *Women's Studies,* al *Gender analysis:* los *Women's Studies* han descubierto un nuevo ámbito de investigación y de estudio: las mujeres como *sujeto* de la historia; el *Gender analysis,* consiguientemente, ha introducido una nueva metodología que estudia el contexto histórico, social, político, cultural y religioso, que define la «masculinidad» y la «femineidad», el ser-hombre y el ser-mujer en un determinado contexto social. A partir de una investigación histórica integral se puede elaborar una antropología en términos de integralidad.

6. ¿Más allá de Dios padre? Cuestiones de teología sistemática

La teología feminista suscita también cuestiones que afectan a puntos centrales de la teología sistemática: la doctrina sobre Dios, la cristología, la mariología, la eclesiología y la ética.

34. K.E. BØRRESEN, *Natura e ruolo della donna in Agostino e Tommaso d'Aquino,* Cittadella, Assisi 1979, 311.

Acerca de la *doctrina sobre Dios,* la teología feminista se pregunta si el símbolo de Dios Padre no será un símbolo patriarcal. La objeción más frontal al cristianismo en este aspecto ha sido hecha por Mary Daly en *Más allá de Dios Padre* (1973) con la formulación de la tesis: «Si Dios es macho, entonces el macho es Dios»[35]. En el cristianismo, la masculinidad de Dios Padre estaría además reforzada –según Daly– por la masculinidad del Hijo, a quien el Padre envía para redimir el mundo. No se trata sólo del símbolo en sí y por sí de Dios Padre –que, como lenguaje simbólico, remite al más allá de sí, a la trascendencia de Dios, que está más allá de toda caracterización y diferenciación sexual–, sino de las consecuencias que tal lenguaje y tal simbología generan: un discurso andromorfo, una cultura androcéntrica, una religión autoritaria y unas estructuras patriarcales.

Por eso el feminismo radical, que pretende mantener abierto el discurso sobre la Trascendencia, abandona la simbología bíblica y prefiere expresarse con el lenguaje abstracto de la metafísica, aunque Mary Daly se aproxima en sus últimas obras a un discurso gino-céntrico. El movimiento de la *Goddess Religion,* en cambio, retorna al símbolo de la Diosa: si el símbolo de Dios Padre se usa para confirmar el poder del varón, el símbolo de la Diosa se introduce para afirmar la identidad y el poder de la mujer. Según la psicoanalista Naomi Goldenberg, que milita en el movimiento de la *Goddess Religion,* «la Diosa está viva», porque es capaz de despertar una «fuerza divina» *dentro* de la mujer[36].

El camino recorrido por la teología feminista para afrontar el problema es doble: o se recuperan, a lo largo de todo el trazado de la Biblia y de la tradición –aun subrayando que Dios está más allá de las caracterizaciones y diferenciaciones sexuales–, las imágenes femeninas que expresan a Dios, para contrarrestar el preponderante, si no exclusivo, imaginario y lenguaje masculino, o bien se somete a riguroso análisis el concepto de paternidad atribuido a Dios.

El camino de la investigación de las imágenes femeninas de Dios es recorrido por la teología feminista, no para ir en busca de un Dios andrógino, porque el misterio de Dios trasciende la realidad mundana (y, por tanto, la realidad sexual), sino para corregir e integrar el lenguaje religioso sexista en un lenguaje más integral y universal, menos inadecuado para expresar la Trascendencia. En este sentido, la teología feminista habla de recuperación de la *femineidad de Dios.*

Las imágenes y los conceptos bíblicos en que más se insiste son la *Sophía* para el Antiguo Testamento, y el Espíritu Santo para el Nuevo Tes-

35. M. DALY, *Beyond God Father,* 19.
36. Cf. N. GOLDENBERG, *Changing of Gods,* cap. VII, «The Goddess Is Alive!», 85-114.

tamento. Para el Antiguo Testamento, la *Sophía* (Sabiduría) es mediadora entre Dios y la obra de la creación, es la ágil potencia de la presencia de Dios que penetra todas las cosas (cf. Sab 7,22ss). Según Rosemary Ruether, «detrás de esta imagen llena de fuerza de la Sabiduría está la Diosa, que tradicionalmente se caracterizaba como Sabiduría. Pero en el pensamiento hebreo se ha convertido en atributo o expresión del Dios masculino trascendente, más que en una manifestación autónoma, femenina, de lo divino»[37]. En el judaísmo rabínico, el lugar de la *Sophía* es ocupado por la *Shekinah,* que expresa la *presencia* inmanente y mediadora de Dios en forma femenina: mientras que el rostro de Dios permanece escondido en su cólera, la *Shekinah* da expresión a la presencia terrena y reconciliadora de Dios, que acompaña a su pueblo en el exilio.

En el Nuevo Testamento hay un eco de la doctrina veterotestamentaria de la *Sophía* en lo que se conoce como «cristología de la *Sophía*»: hay pasajes del Nuevo Testamento donde la palabra *Logos* es sustituida por la palabra *Sophía* para expresar la identidad divina de Cristo, que es visto como «Sabiduría de Dios», en cuanto fundamento de la creación, revelador de la mente de Dios y reconciliador de la humanidad con Dios. Pero la imagen divina más femenina en el ámbito cristiano es la del *Espíritu Santo:* la voz *ruah* en hebreo es femenina, mientras que en griego es neutra *(pnêuma),* y en latín es masculina *(spiritus).* Pero, a pesar de este proceso de patriarcalización de una imagen femenina de lo divino, en la tradición cristiana sobre el Espíritu Santo afloran muchos elementos femeninos, en cuanto que el Espíritu Santo dice relacionalidad. Por eso la teología feminista está interesada en desarrollar un discurso pneumatológico.

La investigación sobre la «femineidad de Dios» no se limita al campo bíblico, sino que se prolonga en doctos e interesantes estudios histórico-teológicos, dirigidos a redescubrir las metáforas divinas femeninas en la espiritualidad cristiana. Por interesante y útil que pueda ser esta vía, la teología feminista en general es consciente de sus límites, en cuanto que el imaginario masculino sigue siendo siempre preponderante frente al imaginario femenino; y además el imaginario femenino sirve para expresar aspectos secundarios de la trascendencia de Dios, y no a Dios en su absoluta trascendencia.

La más perspicaz teología feminista recorre sobre todo el camino de la des-patriarcalización del concepto de Dios Padre, y en esta línea han ofrecido también su aportación teólogos como Rahner y Moltmann.

Dorothee Sölle retoma la distinción de Erich Fromm entre formas de religión autoritaria y formas de religión humanitaria. El símbolo de

37. R. RADFORD RUETHER, *Sexism and God-Talk,* Beacon Press, Boston 1983, 57.

Dios Padre puede ser expresión de la religión autoritaria, que genera una cultura de la obediencia, y en este sentido es abandonado. Pero la teología alemana sostiene que el símbolo de Dios Padre es apropiado para dar expresión también a la religión humanitaria, que genera solidaridad. El discurso cristiano sobre Dios Padre, si se libera de las incrustaciones patriarcales, expresa el ser-dependientes de Dios y, a la vez, el estar-unidos a él; expresa nuestra finitud y nuestra creaturidad y, a la vez, la aceptación confiada de ambas. El «poder» que corresponde a Dios como Padre es «el poder que crea y hace nacer la vida, que la sostiene y le da término. Nuestro nacimiento y nuestra muerte no están en nuestras manos. Llamar a Dios "Padre" significa no dejar la vida y la muerte al puro azar de la vida»[38].

Para Rahner –que se ha ocupado del asunto en un diálogo con su ex-discípula Anita Röper en *¿Es Dios varón?*[39]–, cuando, al hablar de Dios, decimos «padre», no decimos necesariamente algo distinto de «madre». En el fondo, el concepto de padre –referido a Dios– implica dos propiedades: *a)* ser principio de una vida nueva *(Herkünftigkeit, Ursprunggeben);* y *b)* proteger la vida nueva a la que se ha dado origen *(Geborgenheit, Bestandgeben).* Análogamente, decimos que Dios es padre *a)* en cuanto que venimos de él, como un niño proviene de su padre (y de su madre); y *b)* en cuanto que nuestra vida encuentra en él abrigo y protección, del mismo modo que la vida de un niño encuentra abrigo y protección en el padre (y en la madre). Pero si estas connotaciones esenciales del concepto de padre, en cuanto referido a Dios, se aplican igualmente a la madre (no entra aquí en discusión el *proprium* que distingue hombre y mujer en el plano biológico y en el plano personal-espiritual), entonces el concepto de paternidad equivale aquí al concepto de genitoriedad *(Elternschaft, parenting),* que incluye al padre y a la madre. Y, por tanto, con el mismo rigor con que decimos que «Dios es Padre» podemos también decir que «Dios es Madre».

Pero queda en pie el hecho de que la tradición habla de Dios como Padre, y no como Madre. Para Röper, este uso lingüístico dependería del hecho de que detrás de la imagen del padre está el hombre, cuya positividad, mediante el proceso de analogía, puede ser predicada de Dios; mientras que detrás de la madre está la mujer, cuya negatividad no puede ser predicada de Dios. Para Rahner, cuando decimos que Dios es Padre, predicamos análogamente propiedades que se realizan no sólo en el

38. D. SÖLLE, «Padre, potere e barbarie, Interrogativi che le femministe pongono alla religione autoritaria»: *Concilium* 3 (1981), 113-123; aquí: 122.
39. Cf. A. RÖPER, *Ist Gott ein Mann? Ein Gespräch mit Karl Rahner,* Patmos, Düsseldorf 1979.

ser-padre, sino también en el ser-madre; por tanto, si se entienden rigurosamente, ambas expresiones son conceptualmente equivalentes, aunque en una sociedad patriarcal –y en esto Rahner da la razón a Röper– se ha impuesto la expresión «Dios es Padre»; en una sociedad matriarcal, la expresión «Dios es Madre» adquiriría carta de naturaleza y acabaría imponiéndose.

También para Moltmann la teología feminista, con su protesta contra el discurso patriarcal sobre Dios, plantea a la teología cristiana el problema de la recuperación de un auténtico discurso liberador sobre Dios: «La cuestión es ésta: ¿es el Dios de la Biblia solamente una ulterior manifestación de la antiquísima divinidad del patriarcado, o bien el "Padre de Jesucristo" es otro Dios; un Dios que guía a mujeres y a hombres hacia la común libertad del tiempo mesiánico, en el que ya no habrá ningún matriarcado ni patriarcado, porque cesará todo dominio del hombre sobre el hombre?»[40]. Según la reconstrucción histórica de A. Wlosok, habría sido Lactancio, a comienzos de la era constantiniana, y concretamente en su *De ira Dei* (donde, en polémica con el Dios de Séneca, se afirma que Dios puede airarse), el primero en transferir a la imagen cristiana de Dios la figura romana del *pater-familias*. De aquí se sigue una distorsión en sentido patriarcal del concepto de Dios: «Esta mezcla entre concepto cristiano y concepto pagano de Dios ha marcado profundamente en un sentido patriarcal la historia cristiana en Europa»[41].

Es cierto que, mientras que en el Antiguo Testamento a Dios sólo se le llama Padre 11 veces, en el Nuevo Testamento la cifra se eleva hasta 170, aunque el Dios de Jesucristo ha de ser entendido únicamente en sentido trinitario, no en sentido patriarcal. Jesús se dirige a Dios con el termino confidencial e intimísimo de *Abba*, que el Nuevo Testamento nos ha conservado en el léxico arameo, donde el acento no recae sobre los rasgos masculinos y patriarcales de la representación de Dios Padre, sino sobre la cercanía de Dios y de su Reino, cercanía que fue experimentada como sanadora y liberadora también por las mujeres que se encontraron con Jesús. El Dios de Jesucristo no justifica ninguna praxis patriarcal, sino tan sólo una praxis mesiánica. Puesto que Dios es *el* Padre, su comunidad significa el final de *los* padres. También Rosemary Ruether afirma: «Puesto que Dios es nuestro Padre, hemos sido liberados de las autoridades patriarcales». Es una praxis mesiánica en llamativo contraste con ciertas prácticas que se han impuesto en las comunidades cristianas en lo que se conoce como «proceso de patriarcalización»: «En cambio, he aquí que surge toda una turba de nuevos "santos padres", eclesiásticos e imperiales, que apelan a la paternidad y a la realeza de Dios como base de su poder sobre los demás»[42]. Y el biblista Gerhard Lohfink: «Ella [la iglesia] no sólo ha creado numerosos títulos para los diversos ministerios, e incluso títulos honoríficos, sino que, en directa oposición a Mt 23,9, ha llegado a introducir la denominación de "Santo Padre" para el papa»[43]. En referencia al mismo texto de Mt 23,9, Moltmann se expresa del siguiente modo: «La cercanía de Dios, expresada por el apelativo *Abba*, colma y da cohesión a esta nueva comunidad mesiánica [...]. Por eso el dominio patriarcal en la iglesia de Cristo contradice expresamente la fe en la cercanía paternal de Dios»[44].

En el ámbito de la *cristología*, mientras que la teología clásica sólo se interesaba por la masculinidad de Jesús a propósito de la circuncisión, la teología feminista hace preguntas radicales: ¿cómo puede un Salvador varón ser de ayuda para las mujeres?; ¿cómo puede Cristo representar el Nuevo Ser, la humanidad redimida? Hay ante todo una línea de investigaciones bíblicas e históricas que tratan de desentrañar, entre las diversas tradiciones cristológicas, los rasgos de una cristología profética que recupere el mensaje y la praxis de Jesús: «En este sentido, Jesús, en cuanto Cristo, en cuanto representante de la humanidad liberada y de la palabra liberadora de Dios, manifiesta la *kénosis del patriarcado*»[45]. Hay también una línea de estudios histórico-bíblicos y psicológicos que tienden a mostrar cómo Jesús ha vivido de modo ejemplar su masculinidad. Pero se plantean problemas también a la teología sistemática: es un hecho que Jesús fue varón, pero ¿tiene este hecho también un significado más allá de la pura facticidad? Para Rahner[46], ni siquiera sería pensable que en una sociedad patriarcal el Cristo pudiera presentarse como mujer para realizar su misión de profeta de los tiempos mesiánicos. La masculinidad de Jesús era, pues, el presupuesto histórico necesario para un posible cumplimiento de su misión, pero no por ello adquiere un particular valor salvífico. De hecho, Jesús es la auto-expresión de Dios, no sólo en el sentido de que, como profeta, es el portavoz de Dios y dice cosas *sobre* Dios, sino más bien en el sentido de que en su vida, muerte y resurrección, él es el acontecimien-

40. J. MOLTMANN, «Ich glaube an Gott den Vater. Patriarchalische oder nichtpatriarchalische Rede von Gott?»: *Evangelische Theologie* 43/5 (1983) 397-414; aquí: 397.
41. *Ibid.*, 403.

42. R. RADFORD RUETHER, *Sexism and God-Talk*, 65,66.
43. G. LOHFINK, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?*, Herder, Freiburg/Basel/Wien 1982, 58.
44. J. MOLTMANN, «Ich glaube an Gott den Vater», 409.
45. R. RADFORD RUETHER, *Sexism and God-Talk*, 137.
46. Cf. A. RÖPER, *Ist Gott ein Mann?*, 66-78.

to salvífico decisivo, es cuanto que realiza la presencia de Dios mismo en la historia del hombre. Ahora bien, sería menoscabar la libertad de Dios afirmar que Jesús es auto-expresión de Dios en su masculinidad. Jesús es auto-expresión de Dios no como varón *(aner),* sino como hombre *(ánthropos).* Su masculinidad, en cuanto tal, es sólo un dato de hecho que no supera la mera facticidad: no posee valor salvífico. Pero esta tesis rahneriana tendría consecuencias en el ámbito eclesiológico a propósito del liderazgo en las comunidades cristianas.

La *mariología* y su uso en la iglesia sigue siendo un campo abierto a las más vivas disputas. Para la teología feminista, la mariología clásica es ambivalente, porque, si por una parte significa la recuperación de la simbólica de lo femenino en Dios y dentro del dogma cristiano, por otra parte es muy clara la subordinación de la mariología a la cristología, con todas las consecuencias que esta especie de subordinacionismo simbólico femenino comporta. Si María expresa la dimensión femenina de lo divino, es decir, «la femineidad de Dios» (Andrew Greely)[47], o «el rostro materno de Dios» (Leonardo Boff)[48], es fácil inferir de la subordinación de María a Cristo la subordinación del principio femenino al principio masculino y, en definitiva, la subordinación de la mujer al hombre.

Consideramos que la solución de Rahner y de Moltmann es más adecuada que la de Greely y la de Boff para formular un discurso no-patriarcal sobre Dios. Es decir: no hay que divinizar a María para recuperar la dimensión femenina de lo divino –por este camino, a lo más que se llega es a erigir un «altar lateral para María» (y para la mujer)–, sino que hay que des-patriarcalizar el lenguaje sobre Dios. Por eso la teología feminista más perspicaz no recorre el resbaladizo camino de una mariología del arquetipo, sino que, más sobria y bíblicamente, trata de recuperar las líneas de una mariología profética que ve en María a la mujer abierta al Espíritu, la cual pronuncia su sí *a Dios* y se expresa en el *Magnificat,* que es interpretado –en la línea de la teología de la liberación– como canto de liberación. Por tanto, María, no como modelo de sumisión al hombre, sino como figura profética inspiradora. «Por eso –escribe Catharina Halkes– yo escojo a María como símbolo de la fuerza profética para la liberación y la sororidad; como símbolo del darse a Dios en la fe, que es a un tiempo plenitud y protección; como símbolo de la turbación activa y responsable, que sólo hace posible el fruto de la vida concibiéndola y generándola, pariéndola y nutriéndola, en la cercanía del amor, pero también en la crítica; en el espacio interior de la meditación, pero también en el camino exterior hacia mis hermanas. En cambio, las especulaciones de una teología, frecuentemente ajena al mundo, sobre los detalles de la virginidad de María, sobre el significado de su maternidad y sobre la humildad de su "esclavitud" han acabado haciendo de María una mujer totalmente ajena a nosotras, las mujeres»[49]. Es una línea de reflexión mariológica que se desarrolla también en la teología ecuménica. Citemos sólo una parte de la tercera de las *16 Tesis sobre la mujer en la Iglesia,* de Hans Küng: «Sólo una mariología que no rehúya la confrontación crítica con los documentos bíblicos y que, en lugar de presentar a María como ejemplo de humildad servicial, le reconozca su plena femineidad y la ponga en relación con las otras grandes figuras femeninas de la Biblia y de la historia de la iglesia, podrá orientar al hombre contemporáneo hacia una mejor comprensión del mensaje cristiano»[50].

El *punctum dolens* lo representan las disputas *eclesiológicas* que se reavivaron en la teología católica a propósito de la Declaración vaticana *Inter insigniores,* con fecha de 15 de octubre de 1976 (aunque publicada el 28 de enero de 1977), que reconfirmaba la exclusión de las mujeres del sacerdocio (exclusión reafirmada en el canon 1.024 del nuevo Código de Derecho Canónico de 1983, y en la Carta Apostólica *Mulieris dignitatem,* de 1988, y sancionada «definitivamente» en la Carta Apostólica *Sacerdotalis ordinatio,* de 1994). Para la teología feminista, el discurso sobre la ordenación de la mujer se inserta en un discurso más amplio que pretende dar el paso, en todos los niveles, de una teología (y una práctica) de la exclusión a una teología (y una práctica) de la *inclusión,* y que sigue siendo un *test* decisivo, de dimensión ecuménica, para medir el reconocimiento de la perfecta y total personalidad cristiana de la mujer. Para la teología feminista, la vocación bautismal está llamada a un «discipulado de iguales», y es sobre esta base sobre la que debe redefinirse la figura del liderazgo de las comunidades cristianas.

También son relevantes las cuestiones suscitadas en el campo de la *ética,* donde la teología feminista contrapone a la ética masculina de la *competitividad* una ética de la *reconciliación,* que desenmascara el sexismo como uno de los pecados capitales, en cuanto distorsión de la relacionalidad humana. En los orígenes de la teología feminista estaba la percepción de que algo no funcionaba, sobre todo en el campo de la teología moral. En 1960, una joven estudiante de teología, Valerie Saving, publicaba un artículo titulado *La condición humana: un*

47. A. GREELY, *The Mary Myth. On the Feminity of God,* Seabury, New York 1977.
48. L. BOFF, *El rostro materno de Dios,* Paulinas, Madrid 1979.

49. C. HALKES, *Gott hat nicht nur starke Söhne,* 92-118; aquí: 113-114.
50. H. KÜNG, *20 tesi sull'essere cristiani - 16 tesi sulla donna nella Chiesa,* Mondadori, Milano 1980, 120.

punto de vista femenino, que tendrá después amplia difusión y que comenzaba con esta afirmación: «Yo estudio teología y soy una mujer», y donde manifestaba su malestar de mujer por el planteamiento machista de la teología, sobre todo en el terreno ético. Examinaba, entre otras cosas, la definición de pecado en términos de orgullo y de afirmación de sí, dada por insignes teólogos moralistas como Anders Nygren y Reinhold Niebuhr, y observaba cómo esta y otras teorías morales eran expresión de una hiperbolización de la experiencia típicamente masculina. Para la mujer, en cambio, el pecado se definiría mejor –observaba Saving– como «banalidad, tendencia a dejarse distraer y a dispersarse, falta de un centro de organización y de interés, dependencia de los demás para la definición de sí; tolerancia a costa de parámetros de excelencia; incapacidad de respetar los limites de la privacidad, sentimentalismo, sociabilidad verborreica, desconfianza en la razón...; en suma, como subdesarrollo y negación de sí»[51]. En su análisis, Saving ofrecía otros ejemplos, destinados todos ellos a ilustrar cómo hay definiciones y elaboraciones teológicas unilateralmente basadas en la experiencia masculina, en lugar de ser expresión de la experiencia humana en su totalidad, que es experiencia de la mujer y del hombre. Para Rosemary Ruether, la teología feminista lleva a una nueva conciencia del mal y del pecado, que se define en términos de «distorsión fundamental de la relacionalidad humana»[52], y señala nuevos caminos para la conversión: de la distorsión de la relacionalidad –cuya forma más originaria es el sexismo– a la comunión y a la comunidad.

La teología feminista plantea el problema de una redefinicion de la relación antropológico-ética entre hombre y mujer. Aunque haya que explicar la distinción entre hombre y mujer, la teología feminista no sólo no acepta el viejo modelo antropológico de la *subordinación* de la mujer al hombre en la equivalencia en el orden de la gracia, sino que pone en cuestión también el modelo de la *complementariedad* de los sexos, en cuanto que acaba considerando a la mujer como complemento del hombre, es decir, de la humanidad masculina vista como normativa. El modelo de la complementariedad es susceptible de una interpretación (y una práctica) subordinacionista. Ambiguo y afín al concepto de complementariedad se considera también el concepto jungiano de *androginia,* ampliamente utilizado por teólogos, como Greely y Boff, en cuanto que termina por perpetuar la clasificación dicotómica de capacidades masculinas y capacidades femeninas, con la consiguiente subordinación de las segundas a las primeras, a menos que la androginia no se desvincule de la teoría jungiana y asuma el sentido de totalidad, de horizonte plena y totalmente humano, inclusivo del hombre y de la mujer. La teología feminista ni siquiera acepta el modelo *emancipativo* del feminismo radical, según el cual «on ne naît pas femmes, on le devient» («la mujer no nace, se hace»: Simone de Beauvoir), donde se niegan las diferencias entre hombre y mujer en nombre de una abstracta paridad/identidad. La teología feminista propone, en cambio, sobre la base de una antropología auténticamente humana, el modelo antropológico de la *reciprocidad (mutuality, Gegenseitigkeit) en la diferencia,* según el cual todo ser humano posee, cada cual a su manera, una plena y equivalente naturaleza y personalidad humanas. Este modelo es conocido también como modelo *transformativo,* porque conlleva también una tarea práctica de superación y transformación, tanto de la relación tradicional de inferioridad/complementariedad de la mujer respecto del hombre, como de la relación feminista-radical de la paridad/identidad abstracta, en una relación de relacionalidad/reciprocidad sobre la base de la equivalencia.

La redefinición de la relación entre hombre y mujer en términos de reciprocidad (en lugar de jerarquicidad) lleva también a redefinir la relación entre seres humanos y naturaleza. La teología feminista propone también las líneas de una *teología ecológica de la naturaleza:* «La "fraternidad del hombre" debe ampliarse hasta abarcar no sólo a las mujeres, sino también toda la comunidad de la vida»[53]. Las formas superiores de la vida deben tomar conciencia de su dependencia de la armonía ecológica y de su responsabilidad con respecto a la comunidad ecológica. Por eso la teología feminista intenta repensar toda la tradición teológica occidental de la cadena jerárquica de los seres, que se transforma en cadena jerárquica de mando del superior sobre el inferior: es en este más amplio esquema jerárquico donde se inserta el dominio del macho sobre la hembra; de este modo, la teología feminista se hace teología ecológica de la naturaleza: «Esta teología debe poner en cuestión la jerarquía de lo humano sobre la naturaleza no-humana, como si fuese una relación ontológica y moral. Debe poner en entredicho el derecho de lo humano a tratar lo no-humano como propiedad privada y como riqueza material a explotar. Debe desenmascarar las estructuras del dominio social (del macho sobre la hembra, del patrono sobre el trabajador) que sirven de mediación para el dominio sobre la naturaleza no-humana. Finalmente, debe poner en cuestión el modelo de jerarquía, que parte del

51. V. SAVING, «The Human situation: A Feminine View», en *Womanspirit Rising,* 25-42.
52. R. RADFORD RUETHER, *Sexism and God-Talk,* 163.
53. *Ibid.,* 87.

espíritu no-material (Dios) como fuente de la cadena del ser, para llegar hasta la "materia" no-espiritual como término último de la cadena del ser y como el punto más bajo, sin valor y sujeto a dominio, en la cadena del mando»[54].

No es la repetición del tema romántico del retorno a la naturaleza, sino la recuperación del tema propio de una doctrina bíblica de la creación, que la teología feminista comparte con los recientes desarrollos de la teología política, que ha elaborado con Jürgen Moltmann una doctrina *ecológica* de la creación[55]. En esta perspectiva, se trata de pasar de una concepción *jerárquica* de los seres a una concepción *comunional;* de un pensamiento *analítico,* que secciona y parcela, a un pensamiento *integrador,* que integra los diversos acercamientos a la realidad, que conoce no para dominar (Bacon y Descartes), sino para participar; del dualismo antropológico de alma y cuerpo, que conduce a una antropología jerárquica, a una concepción perijorética de alma y cuerpo; de la concepción mecanicista (Newton) y del antropocentrismo de la tradición occidental, a una conciencia ecológica, para la cual la naturaleza no es sólo «material natural» y «objeto de trabajo» (Marx) para el sujeto humano, sino *oikos,* casa y habitación del ser humano.

La teología feminista refleja, por una parte, el acceso de la mujer a la teología, la conversión de ésta, de objeto, en sujeto de la reflexión teológica; y expresa, por otra parte, su afrontamiento de los problemas que el movimiento de las mujeres plantea al cristianismo y a las estructuras de las comunidades cristianas. A pesar de su carácter altamente polémico, la teología feminista, en sus expresiones más responsables, no pretende ser ni una teología unilateral ni una teología reactiva frente a la teología tradicional, sino que trata de articular su discurso, además de en la *protesta* y en la *crítica,* también en la *investigación histórica* y en la positiva *construcción teológica.*

54. *Ibid.,* 85.
55. Cf. J. MOLTMANN, *Dios en la creación. Doctrina ecológica de la creación,* Sígueme, Salamanca 1987.

15
Teología del Tercer Mundo

Dice un proverbio africano: «Los ojos de la rana no impiden a la jirafa beber en el estanque». La rana, toda ojos, podría compararse con la teología europea (y noratlántica) –una teología prevalentemente académica, elaborada en las universidades y en otros centros culturales, preocupada sobre todo por la cientificidad epistemológica del discurso teológico–, que ha sido también abundantemente exportada a los países del Tercer Mundo. La jirafa, toda músculos, que, despreocupada de los ojos de la rana, bebe en el estanque y sigue su camino, es comparable a la incipiente teología del Tercer Mundo, que al fin ha comenzado a expresarse con autoridad y creatividad[1].

También la expresión «Tercer Mundo» es bastante reciente. El primero que la empleó fue el demógrafo francés Alfred Sauvy, en 1952. En 1951, Sauvy había hablado de «Tres Mundos» en una revista brasileña, y en un artículo titulado *Tres Mundos, un planeta,* publicado el 14 de agosto de 1952 en el semanario *L'Observateur politique, économique et littéraire,* precisaba su pensamiento y hablaba expresamente de «Tercer Mundo»: «Finalmente, este Tercer Mundo, ignorado, explotado, despreciado como el Tercer Estado, quiere también él ser algo»[2]. La expresión nacía en concomitancia con el impulso del proceso de descolonización que, después de la segunda guerra mundial, condujo a muchos países de África y de Asia a su independencia política. Aunque vaga e imprecisa, la expresión ha acabado imponiéndose también en los tratados científicos. Se refiere a los *países subdesarrollados,* aunque esta expresión pueda parecer peyorativa y descomprometida; a los *países en vías de desarrollo,* aunque esta expresión ha sido definida como una «amable ficción», porque el desfase entre países desarrollados y países subdesarrollados es cada vez mayor; a los *países pobres,* que, sin embargo, pueden ser potencialmente ricos en recursos

1. El proverbio africano es citado e interpretado en este sentido por el teólogo keniata protestante John Mbiti.
2. Citado por E. JOUVE, *Le Tiers Monde,* Presses Universitaires de France, Paris 1988, 17.

naturales; a los países del *Sur del mundo,* a pesar de que países como México y las repúblicas centroamericanas, por ejemplo, que geográficamente pertenecen al Norte, entran en el Tercer Mundo, mientras que Australia y Nueva Zelanda, que geográficamente pertenecen al Sur, no entran en el concepto sociológico de Tercer Mundo.

Hasta los años cincuenta del siglo XX, muchos países de África y de Asia eran colonias europeas; pero inmediatamente después del segundo conflicto mundial comienza el proceso de descolonización y la lucha por la independencia política. Los años que van desde la Conferencia de Bandung (Indonesia), en 1955, hasta la conferencia de Argel, en 1973, marcan el final de la era colonial. Con la Declaración de la ONU de 1 de mayo de 1974, suscrita por los países del Tercer Mundo, se presenta a la comunidad mundial la propuesta de un proyecto colectivo para la instauración de un nuevo orden económico internacional (NOEI). El proceso de descolonización, que ha llevado a una independencia política que muchas veces no ha pasado de ser una *flag independence,* una independencia de bandera, se prolonga en un proceso de liberación que es búsqueda de la propia identidad cultural y de un nuevo orden internacional, y que se extiende también a América Latina, cuyos países habían conseguido la independencia política en la primera mitad del siglo XIX, pero en la práctica seguían considerándose como una expansión del continente europeo.

El Tercer Mundo es una vasta y compleja realidad que abarca América Latina, el Caribe, África, Asia y la Oceanía meridional. Por eso se habla también de «Terceros Mundos», por cuanto que «Tercer Mundo» alude a una realidad poliédrica –en lo que se refiere a la situación económica, al proyecto político y a la expresión cultural– que sería menos impropio describir, en plural, como Terceros Mundos. Pero, aun usando el plural (un uso lingüístico que no se ha impuesto), la referencia es a una realidad de Tercer Mundo, hecha de pueblos oprimidos y culturas despreciadas, que Frantz Fanon, en un célebre libro de 1961, definió polémicamente como «los condenados de la tierra». A comienzos de los años setenta, el concepto de «Tercer Mundo» experimentó una ampliación, llegando a incluir a los trabajadores inmigrados y a las minorías marginadas: «El Tercer Mundo comienza en la periferia» (Alain Geismar); «El Tercer Mundo entre nosotros» (René Dumont). Aunque una cierta literatura mantiene que el Tercer Mundo es un mito creado por los occidentales, los estudios científicos histórico-sociológicos sobre la compleja temática son ya numerosos, y se ha difundido el conocimiento de los desafíos que plantea, pero también la percepción de los nuevos horizontes que se abren, hasta el punto de que puede afirmarse que «el Tercer Mundo existe: cada día entramos en contacto con él. [...] Continentes de la humillación, pero también del orgullo recuperado. Mundos sometidos, pero también llamados a otros destinos»[3]. Esta realidad de «Mundos en camino», como reza el título del libro de Alfred Sauvy de 1982[4], ha encontrado expresión también en la teología.

1. La irrupción del Tercer Mundo como desafío a la teología

La *Historia de la teología católica* de Martin Grabmann –uno de los textos clásicos de la historiografía del siglo XX– todavía se limitaba a ofrecer unas «Breves indicaciones sobre la teología en la América hispana». Y quien lea los prólogos a cada uno de los tomos de la *Dogmática eclesial* (1932-1968) de Karl Barth –la más compleja obra teológica sistemática del siglo XX– podrá percibir fácilmente cómo el interés cultural del teólogo suizo no excedía del horizonte cultural europeo y noratlántico. Pero, con referencia a la realidad emergente de la teología y de los teólogos del Tercer Mundo, Marie-Dominique Chenu se preguntaba a comienzos de los años ochenta: «¿No estaremos asistiendo al nacimiento de una nueva teología –como ocurrió en su tiempo con la teología latina en relación a la oriental–, y no a la mera prolongación de una teología ya establecida en Occidente?»[5].

En 1975, un joven zaireño, Oscar Bimwenyi –por entonces estudiante de teología en la universidad católica de Lovaina (Bélgica), y hoy uno de los principales representantes de la teología africana– fue invitado a un congreso de ciencias religiosas en la India, donde se mostró sorprendido por la analogía existente entre los problemas de orden teológico que se planteaban en la India y los que se planteaban en África. A su regreso, tomó contacto con estudiantes africanos, asiáticos y latinoamericanos residentes en Lovaina, y se constituyó un comité de estudiantes interesados en un diálogo teológico tricontinental (África, Asia y América Latina). La iniciativa tuvo el apoyo del sociólogo lovaniense François Houtart y el estímulo del historiador argentino Enrique Dussel, durante una visita a la universidad de Lovaina. Este último explicó el proyecto lovaniense en la Conferencia «Theology in the Americas» de agosto de 1975, en Detroit (USA), donde se asistió a la primera confron-

3. *Ibid.*, 3.
4. A. SAUVY, *Mondes en marche,* Calmann-Lévy, Paris 1982.
5. M.-D. CHENU, «Una realidad nueva: teólogos del Tercer Mundo»: *Concilium* 164 (1981) 37-46; aquí: 38.

tación entre teología latinoamericana de la liberación, teología negra y teología feminista –las cuales, cada una a su manera, se mueven en el horizonte de la liberación–, y donde se pidió al chileno Sergio Torres, que había organizado la Conferencia, que desarrollara el proyecto e hiciera los contactos oportunos. De este modo se constituía la EATWOT (Ecumenical Association of Third World Theologians), conocida también como ASETT (Association Oecuménique des Théologiens du Troisième Monde), que representa el más importante *forum* de debate entre los teólogos del Tercer Mundo y que celebró su primer congreso teológico en Dar-es-Salaam (Tanzania) en agosto de 1976. La finalidad de la Asociación es promover «el continuo desarrollo de las teologías cristianas del Tercer Mundo como servicio a la misión de la Iglesia y como testimonio de una nueva humanidad en Cristo, expresado en la lucha por una sociedad justa»[6].

El congreso de Dar-es-Salaam (EATWOT I) intentó un primer reconocimiento de la reflexión teológica en África, en Asia y en América Latina, y concluyó con el *Manifiesto de Dar-es-Salaam,* que puede considerarse como el acta oficial del nacimiento de la «teología del Tercer Mundo»[7]. Es una teología «consciente del impacto de las condiciones políticas, sociales, económicas, culturales, raciales y religiosas sobre la teología»; consciente, pues, de la necesidad de una nueva aproximación teológica a los problemas, más aún, de una ruptura epistemológica: «Estamos dispuestos a una radical ruptura epistemológica que haga del compromiso el primer acto teológico, introduciendo así a una reflexión crítica sobre la praxis de la realidad del Tercer Mundo». No se habla explícitamente de «teología de la liberación» –la expresión de teología del Tercer Mundo mejor elaborada en los días del congreso–, pero sí se indican los frentes del compromiso propuesto a la reflexión teológica: «Llamamos a un compromiso por la promoción de la justicia y la preservación de la explotación, de la acumulación de la riqueza en manos de unos pocos, del racismo, del sexismo y dc otras formas de opresión, discriminación y deshumanización». Es una teología que no se siente neutral y que, por tanto, está muy atenta a la relación entre teoría y práctica. Lo que sí se indica son los diversos planteamientos y matices manifestados en el encuentro, que responden a una diversidad de contextos: «Así, mientras la exigencia de liberación económica y política fue percibida como capaz de ofrecer una base vital para la práctica teológica en ciertas regiones del Tercer Mundo, teólogos de otras regiones han

6. Cf. el estatuto del EATWOT en S. TORRES y V. FABELLA [eds.]) *El evangelio emergente. La teología desde el reverso de la historia,* Sígueme, Salamanca 1981, 159-160.
7. Cf. «Comunicado Final», en *El Evangelio emergente,* 158-159. 159-160.

hecho notar que la presencia de otras religiones y otras culturas, la discriminación y la dominación racial, o situaciones concretas como la presencia de minorías cristianas en sociedades globalmente no cristianas, hacen surgir otras dimensiones, igualmente exigentes, de la tarea teológica».

Después del congreso fundacional de *Dar-es-Salaam,* la EATWOT ha celebrado otros tres congresos en los tres continentes del Tercer Mundo: en África, el de Accra (Ghana), en 1977, sobre la teología africana; en Asia, el de Wennappuwa (Colombo, Sri Lanka), en 1979, sobre la teología asiática; y en América Latina, el de São Paulo (Brasil), en 1980, sobre la eclesiología de las comunidades de base. Un quinto congreso conclusivo fue organizado por la EATWOT en Nueva Delhi (India), en 1981, para estudiar el trabajo desarrollado en un quinquenio (1976-1981) de reflexión común.

El congreso teológico celebrado en 1977 en Accra (Ghana) –el primer país del África negra en acceder a la independencia después de la guerra, concretamente en 1957– tenía como fin especificar los primeros pasos de la teología africana. La *Declaración final* de Accra (EATWOT II)[8] expresó una doble convicción: *a)* «La teología africana debe ser una teología *contextual,* que corresponda al contexto de la vida y la cultura en que vive el pueblo. [...] La contextualización significa que la teología deberá tratar de la liberación de nuestro pueblo de la cautividad cultural»; pero, a la vez, *b)* realizó la conexión entre dimensión cultural y dimensión socioeconómica: «Puesto que la opresión no se manifiesta sólo en la cultura, sino también en las estructuras políticas y económicas y en los *mass media* dominantes, la teología africana debe ser también una teología de la *liberación.* El acento que la teología africana pone en la liberación la conecta con las otras teologías del Tercer Mundo». Evidentemente, pues, en Accra se identificaron dos dimensiones de la teología del Tercer Mundo que serán sucesivamente retomadas y desarrolladas: teología *contextual* y teología de la *liberación.* En Accra nacía también la EAAT (Ecumenical Association of African Theologians), que actúa como órgano coordinador de los teólogos africanos y como órgano promotor de la teología africana: «Aunque la EATWOT no hubiera hecho en África otra cosa que favorecer el nacimiento de la EAAT, ya habría hecho bastante para justificar la participación de teólogos africanos en esta Asociación»[9].

8. Cf. «Final Communiqué» en K. APPIAH-KUBI y S. TORRES (eds.), *African Theology en Route,* Orbis Books, New York 1979, 189-195.
9. A. ODUYOYE, en (L. Bertsch [hrsg.]) *Herausgefordert durch die Armen. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen, 1976-1986,* Herder, Freiburg/Basel/Wien 1990, 53.

El congreso promovido por la EATWOT en Wennappuwa (Colombo, Sri Lanka) en 1979 (EATWOT III) intentó que se reconociera la diversidad de la reflexión en Asia. Para el teólogo cingalés Aloysius Pieris, la teología cristiana en Asia se caracteriza por dos polos: *a)* el polo de la tercer-mundialidad *(third-worldness),* es decir, la situación de opresiva pobreza en que viven los pueblos en Asia: es el contexto socio-económico común a la teología del Tercer Mundo; y *b)* el polo de la asiaticidad, es decir, el contexto específicamente asiático de la cultura y las religiones, que no puede dejar de diferenciar la teología asiática de la africana y de la latinoamericana. «Se trata de dos realidades inseparables, las cuales, al compenetrarse, constituyen lo que puede designarse como el contexto asiático y que es la matriz de toda teología realmente asiática»[10]. Algunos teólogos, sin embargo, subordinan el carácter de tercer-mundialidad al de asiaticidad y desarrollan más la dimensión cultural-religiosa de la teología asiática, mientras que otros subordinan el carácter de asiaticidad al de tercer-mundialidad y, consiguientemente, desarrollan más la teología asiática como teología de la liberación.

La *Declaración final* de Wennappuwa[11] tomó nota de las dos principales instancias de la teología asiática, la cultural y la social, pero subrayó enérgicamente el carácter de tercer-mundialidad que vincula a la teología asiática con la teología del Tercer Mundo: «Para ser auténticamente asiática, la teología debe estar inmersa en nuestra situación histórico-cultural y desarrollarse a partir de ella». Pero: «En este contexto, nosotros ponemos en cuestión la preocupación académica de perseguir lo que se llama "indigenización" o "inculturación" de una teología que quedaría al margen de la lucha de liberación en la historia. En nuestros países no puede haber teología autóctona que no sea de liberación». Un análisis detallado revela las carencias de la *Declaración* de Wennappuwa, en la medida en que no consiguió realizar una síntesis de las perspectivas expresadas durante la Conferencia, sino que acabó privilegiando el ala Filipinas-Hong Kong, que subordinaba decididamente el carácter de asiaticidad al de tercer-mundialidad. Por tanto, la Declaración final de EATWOT III «puede ser descrita como un *reforzamiento asiático de la teología de la liberación* (que es en sí justificable y absolutamente esencial para la solidaridad del Tercer Mundo); sin embargo, *no ofrece ninguna aportación asiática a la teología de la liberación*»[12]. Es también interesante observar que en Wennappuwa la teología negra norteamericana fue definitivamente reconocida como «teología del Tercer Mundo», aunque actúe en el continente norteamericano.

10. A. PIERIS, en (V. Fabella [ed.]) *Asia's Struggle for Full Humanity,* Orbis Books, New York 1980, 75-76.
11. Cf. «The Final Statement» (1979), en *Asia's Struggle for Full Humanity,* 152-160.
12. A. PIERIS, en (L. Bertsch [hrsg.]) *Herausgefordert durch die Armen,* 67.

El congreso de São Paulo de 1980 (EATWOT IV) centró su atención en la eclesiología de las comunidades cristianas de base y manifestó un sesgo prevalentemente latinoamericano: representó un momento de reflexión teológica después de la tercera Conferencia del episcopado latinoamericano en Puebla (1979), que, en continuidad con la Conferencia de Medellín (1968), decidió «la opción preferencial por los pobres», pero a la vez tomó nota de la complejidad y complementariedad de las luchas de liberación en el Tercer Mundo.

El camino recorrido por la EATWOT tuvo su primera conclusión en el quinto congreso de la Asociación, celebrado en Nueva Delhi en 1981 (EATWOT V) sobre el tema «La irrupción del Tercer Mundo, un desafío para la teología», que hizo un primer balance del intenso trabajo de encuentros y discusiones a nivel tricontinental. El Tercer Mundo es un concepto complejo, que tiene una componente socio-económica, geográfica y política, pero también una dimensión teológica: es el «fruto amargo de la opresión»[13]. En la *Declaración final* de Nueva Delhi[14], la irrupción del Tercer Mundo en la escena mundial se describe como «irrupción de las clases explotadas, de las culturas marginadas, de las razas despreciadas, que están irrumpiendo desde el reverso de la historia en el mundo, durante tanto tiempo dominado por Occidente. Es una irrupción que se expresa en luchas revolucionarias, insurrecciones políticas y movimientos de liberación. [...] Es la insurrección de cuantos luchan por una plena humanidad y por un lugar en la historia» (n. 26). La irrupción del Tercer Mundo en la escena mundial es un acontecimiento histórico que desafía a la teología: de este acontecimiento nace la teología del Tercer Mundo, caracterizada por una nueva metodología, por una «ruptura epistemológica» –como se expresaba ya el Manifiesto de Dar-es-Salaam–, para las que la teología se concibe rigurosamente como acto segundo, que presupone –y es éste el consenso al que se ha llegado a través de todo el proceso propiciado por la EATWOT– un compromiso de solidaridad con los pobres y con los oprimidos.

La confrontación ha evidenciado dos principales líneas de reflexión, que funcionan de diferente manera: una línea teológica, más sensible a los aspectos culturales, y otra más sensible a los aspectos socio-económicos: «Estamos convencidos de que una teología que quiera ser rele-

13. J.R. CHANDRAN, en (V. Fabella y S. Torres [eds.]) *Irruption of the Third World,* Orbis Books, New York 1983, 83.
14. Cf. «Final Statement» (1981), en *Irruption of the Third World,* 191-206.

vante para el Tercer Mundo debería incluir ambos aspectos de la vida del pueblo, tanto el cultural como el socio-económico» (n. 44). Inculturación/contextualización y liberación han resultado ser los dos polos de la teología del Tercer Mundo, pero la discusión ha demostrado que ninguna inculturación o contextualización, ninguna encarnación del mensaje cristiano, es factible en el Tercer Mundo si no va unida a un compromiso de liberación que interpele no sólo a las comunidades cristianas, sino también a las demás comunidades religiosas.

La primera fase de la serie de encuentros patrocinados por la EATWOT inauguró un nuevo proceso con un congreso de confrontación entre los teólogos del Tercer Mundo y una representación de teólogos del Primer Mundo, celebrado en Ginebra a comienzos de 1983, sobre el tema «Hacer teología en un mundo dividido» (EATWOT VI). La confrontación evidenció, sobre todo, algunos puntos: la contribución de la teología feminista como teología de la liberación elaborada también en el Primer Mundo; la emergencia –bajo el desafío de la teología del Tercer Mundo– de nuevas líneas teológicas en el Primer Mundo, que la *Declaración final* de Ginebra[15] reseña de esta manera: «Teología feminista, teología de la resistencia, teología europea de la liberación, teología de la conversión, teología de la crisis, teología política y teología evangélica radical son algunos de los brotes que expresan el aire fresco del arrepentimiento y de la renovación en el Primer Mundo» (n. 56).

La EATWOT continúa ampliando su actividad y profundizando en su compromiso. El congreso de Oaxtepec (México) en 1986 (EATWOT VII), celebrado diez años después del primer congreso de Dar-es-Salaam (1976), versó sobre el tema «Convergencias, divergencias e intercambio fecundo entre las teologías del Tercer Mundo»[16]. Las *convergencias* se sitúan sobre todo en el punto de partida de estas teologías y en la metodología que asumen. La teología del Tercer Mundo es una teología que acompaña al pueblo «en la búsqueda de dignidad, de sentido de la vida y de una vida humana más plena» (n. 13), uniendo metodológicamente, por tanto, teoría y praxis: «El primer lugar lo ocupan el compromiso por la liberación y la praxis-de-liberación; a partir de la praxis adquiere forma la teoría; la teología articula la verdad de la praxis» (n. 15). Pero a la vez se identificaron ciertas *diferencias,* en cuanto que el diverso contexto *(context)* influye sobre el contenido *(content):* «[...] los

15. Cf. «Final Statement» (1983), en V. FABELLA y S. TORRES (eds.), *Doing Theology in a Divided World,* Orbis Books, New York 1985, 177-193.
16. El Documento de Oaxtepec no es una declaración oficial de la VII Conferencia Internacional de la EATWOT, sino que fue redactado, a instancias del comité ejecutivo, por algunos de los participantes en la Conferencia; cf. el texto en L. BERTSCH (hrsg.), *Herausgefordert durch die Armen,* 173-200.

teólogos de Asia y de África se sienten más desafiados por sus respectivas realidades culturales y religiosas, y los teólogos latinoamericanos por la situación socio-económica del pueblo» (n. 20).

En particular, en Oaxtepec fueron sobre todo los teólogos asiáticos quienes hicieron las preguntas teológicas más desafiantes y lograron que se introdujeran en el *Documento final.* Si el Documento de Wennappuwa (India) de 1979 sobre la teología asiática (EATWOT III) estaba todavía dominado por la perspectiva latinoamericana de la liberación, el Documento de Oaxtepec (México) de 1986 incluyó las preguntas hechas por los teólogos asiáticos sobre el significado de la cristología en un continente donde los cristianos son una exigua minoría. En Asia, el problema no es el del «Jesús liberador», sino más bien el de una dilatación del concepto de Cristo: «Es imposible admitir que la mayoría de la humanidad no deba tener parte alguna en los frutos de la redención y de la salvación» (n. 21); «¿Es Jesús de Nazaret el Cristo total, la Palabra total de Dios? ¿No necesitamos unir al Jesús histórico y al Cristo cósmico en una rica cristología pneumática y en una visión (cosmo)-teándrica?» (n. 64).

Además, en el Documento de Oaxtepec la realidad cultural del Tercer Mundo es ampliada y mejor articulada, en cuanto que no incluye sólo los tres continentes del Sur del mundo (África, Asia y América Latina), sino que incluye también «las islas del Caribe y del Sur del Pacífico» (n. 95), además de las minorías, que son asumidas en una acepción más amplia: «En Oaxtepec se decidió ampliar el concepto de "minorías". Hasta ahora, nuestro trabajo se extendía a tres ámbitos bien definidos: África, Asia y América Latina y, como cuarto ámbito o grupo, a las "minorías USA". La asamblea ha decidido una ampliación del concepto de minorías, hasta incluir en los trabajos de la EATWOT también a las minorías oprimidas en Europa y a otros grupos, como las tribus maoríes de Nueva Zelanda» (n. 96). De este modo, la EATWOT pone en marcha una «teología de lo Otro: de la otra raza, del otro sexo, de la otra cultura, de la otra dignidad y honor, de la otra tierra... Pero esto conlleva una teología de la conversión a lo Otro y al Dios de lo Otro» (n. 14).

2. Teología africana

En el libro de los Hechos de los Apóstoles (8,26-40) se narra la historia de la evangelización de un etíope por el diácono Felipe, cuando aquél

regresaba hacia su país de origen. El etíope es presentado como un alto funcionario de la reina de la antigua Etiopía (que comenzaba en la Nubia, correspondiente al Sudán septentrional) que había emprendido un largo viaje para subir a Jerusalén para «adorar a Dios». El *peregrino de Etiopía,* según la hipótesis de los exegetas, no debía ser ni un judío ni un prosélito (pagano convertido al judaísmo), sino un *gentil africano,* animado por el deseo de conocer y servir al verdadero Dios. El diácono Felipe, enviado por el Espíritu, se encuentra en la región de Gaza con el etíope, sentado en su carro mientras lee al profeta Isaías. Felipe sube al carro del peregrino etíope, se sienta junto a él, le revela el sentido de la profecía de Isaías, le anuncia la buena nueva de Jesús y, llegados a una fuente, le administra el bautismo; después de lo cual, Felipe vuelve sobre sus pasos, mientras que del peregrino se dice que «siguió gozoso su camino» (Hch 8,39).

Algunos intérpretes, al insistir en el hecho de que el diácono Felipe es conducido por el Espíritu a Palestina para proseguir allí su misión evangelizadora, afirman que «Cristo se detuvo en los umbrales de África»; para otros, en cambio, el sentido del relato lucano de Hch 8,26-40, puesto que precede al bautismo del centurión romano Cornelio por parte de Pedro (Hch 10,1-48) y a la decisión de Pablo de dirigirse a los gentiles (Hch 13,44-52), es poner de manifiesto la prioridad concedida a África en la economía de la evangelización: «En el proceso de la evangelización y la extensión del Reino de Dios, Lucas presenta al alto funcionario galopando gozosamente hacia África, mucho antes de lanzar a Pablo por los caminos imperiales de Asia y de Europa. Por eso permite al hombre negro recibir el bautismo antes que el centurión romano Cornelio, y a África reconocer a Cristo y oír la Buena Noticia mucho antes que Europa»[17].

África ha sido evangelizada en varias ocasiones, la primera de las cuales se remonta a los primeros cinco siglos de la era cristiana, cuando el evangelio se difundió desde el Norte de África hasta Etiopía; pero la cristiandad norteafricana cedió con la caída del imperio romano y frente a la invasión islámica, con excepción de la iglesia copta en Egipto (que hoy cuenta con 4 millones de fieles) y la iglesia de Etiopía (12 millones). La segunda comienza en la época de los descubrimientos geográficos, con la apertura de la vía del Atlántico hacia el Sur por obra de Portugal, al que la bula papal *Romanus Pontifex* de 1455 concede «el derecho total y absoluto de invadir, conquistar y sojuzgar a todos los países dominados por los enemigos de Cristo, Sarracenos y Paganos [...]»,

17. Sobre la interpretación en clave africana del peregrino de Etiopía de Hch 8,26-40, cf. P. DE MEESTER, *Où va l'Église d'Afrique?,* Cerf, Paris 1980, 50-58.

que será confirmado por otras bulas papales, entre las que destaca la bula *Inter coetera* de Alejandro VI, de 1493, después del descubrimiento de la vía del Atlántico hacia el Oeste, donde se regulan las zonas de influencia entre Portugal y España. Pero es sólo en la época moderna, a partir del siglo XIX, con la penetración colonial europea en el África central y meridional, cuando la misión consigue constituir una cristiandad en el África negra subsahariana o subtropical. Según los censos de 1980, de los 456 millones de africanos, los cristianos son 203 millones (aproximadamente un 41%), de los cuales 56 millones son católicos (un 12,4%).

¿Adaptación o encarnación?

Los verdaderos comienzos de una «teología africana» –o, más exactamente, de la exigencia de una teología africana– son de fecha reciente: el problema comienza a anunciarse en el *Dossier* de intervenciones titulado *Des prêtres noirs s'interrogent,* de 1956, firmado por una serie de jóvenes sacerdotes negros que, en medio del proceso político de descolonización, se preguntaban por el futuro de la misión de la iglesia en África. Unos años después, en 1960, en la facultad de teología católica de la universidad Lovanium de Kinshasa (Congo belga, después Zaire), fundada en 1957, se abrió un debate sobre la posibilidad de una teología africana, en el que se contrapusieron dos tesis: la representada por un prometedor estudiante de teología (hoy obispo auxiliar de Kinshasa), Th. Tshibangu, con su comunicación *Hacia una teología de color africano,* y la representada por el decano de la facultad, el teólogo flamenco A. Vanneste, con la comunicación *Ante todo, una verdadera teología,* que defendía la universalidad de la teología frente a las primeras propuestas de una «coloración» o «africanización» de la misma. El debate entonces iniciado se ha ido dilatando: la misma facultad católica de Kinshasa organizaba un «Coloquio sobre la teología africana» en 1968; y por parte protestante se organizaba en Ibadan (Nigeria) en 1966 un congreso ecuménico, bajo los auspicios de la Conferencia de la Iglesia para toda África (CETA), sobre el tema «Por una teología africana». El problema de una «teología africana» ya estaba planteado. De este modo, se iniciaba un proceso de clarificación teológica, que siguió y acompañó a un proceso análogo de clarificación cultural y política.

El ex-presidente católico del Senegal, Léopold Sédar Senghor, ha escrito: «Era tal el envilecimiento a que se veía sometida entonces el "alma negra" que habíamos aceptado ser una "tabula rasa": una raza, casi un continente, que durante 30.000 años no habría pensado, ni sentido, ni pin-

tado, ni esculpido, ni cantado, ni danzado absolutamente nada. Una nada sobre el fondo del abismo, capaz sólo de implorar y de recibir: una cera maleable en las manos del Dios blanco y de ojos azules como el cielo»[18]. Pero hacia finales del siglo XIX se había acuñado en los ambientes angló-fonos de la diáspora negra el concepto de *African Personality,* que encontrará en los años treinta del siglo XX su equivalente en el concepto y en el movimiento cultural de *Négritude* (Aimé Cesaire, Léon Contran Damas, Léopold Sédar Senghor), que se batía por la recuperación de la identidad negra, por la fidelidad a la historia africana y por la solidaridad con todos los negros de África y de la diáspora, y que se transformará en los años cuarenta en un movimiento político en la línea del panafricanismo que el dirigente negro DuBois había iniciado en los Estados Unidos. El movimiento *Négritude* propició la floración de estudios literarios, artísticos, históricos y filosóficos tendentes a la recuperación de la cultura africana: «Nuestra liberación será mérito de los escritores y de los artistas africanos, más que de los políticos. La experiencia ha dejado muy claro que sin liberación cultural no hay liberación política», afirmó L.S. Senghor[19]. En este contexto se inserta la obra pionera del misionero franciscano belga Placide Tempels, *La filosofía bantú,* editada por primera vez en el Congo belga en 1945, que la revista cultural parisina *Présence Africaine,* expresión del mundo negro, acogió con entusiasmo, patrocinando en 1949 una edición europea (en lengua francesa) revisada por el autor, donde se descubría y se documentaba la existencia de una «visión del mundo», de una «filosofía» específicamente africana. Éste es el trasfondo cultural que permitió en los años cincuenta y sesenta plantear también el problema de una teología africana.

La misión en África se había realizado en la época moderna amparándose en una «teología de la *salus animarum*», o «teología de la conversión de los infieles», que encontraba expresión ya en las primeras bulas pontificias del siglo XV, con las que se autorizaba a Portugal la conquista de la costa africana (prácticamente desde Marruecos hasta Angola), pero que aflora también en la correspondencia de los misioneros y que persiste todavía en la encíclica *Maximum Illud,* de 1919. Era una teología que efectuaba una aproximación polémica e individualista: los negros no son mas que salvajes a los que hay que convertir, almas *sedentes in tenebris et in umbra mortis,* a las que hay que acercarse con un «apostolado que lleva el yelmo de los cruzados» (J.A. Cuttat), y a las

18. Cit. por O. BIMWENYI-KWESHI, *Discours théologique négro-africain,* Présence Africaine, Paris 1981, 193.
19. Citado por B. BUJO, *Teologia africana nel suo contesto sociale,* Queriniana, Brescia 1988, 76.

que hay que arrancar, una por una, de la esclavitud de los demonios con un apostolado de «pesca con caña» (O. Bimwenyi).

Esta comprensión totalmente negativa con respecto a la africanidad adolecía tanto del complejo occidental de superioridad de la raza blanca como del difundido prejuicio cristiano de que sobre los negros pendía la maldición bíblica, como descendientes que eran de «Cam, el maldito». Por lo que concierne a la opinión de la maldición de la raza negra, hoy resulta obvio que es absolutamente falsa desde el punto de vista exegético y que ni siquiera representa la tradición universal de la Iglesia. En Gn 9,25 se lee: «¡Maldito sea Canaán! ¡Siervo de siervos sea para sus hermanos!» (cf. Gn 9,26-27). La maldición de Canaán, hijo de Cam, que, a diferencia de sus hermanos mayores Sem y Jafet, se había mostrado irrespetuoso para con su padre Noé, ha sido interpretada –en la línea de escritos rabínicos de los que se hace eco la propia literatura patrística– como maldición que alcanza a la raza negra por el pecado de su fundador Cam, cuyo signo distintivo sería el color negro y cuya pena sería la esclavitud. Se trata de una opinión todavía presente en el concilio Vaticano I (1869-1870), donde un *Postulatum* presentado por 65 obispos pedía que se proclamara que había llegado el momento de *olvidar* las maldiciones de la antigua alianza a propósito de los pueblos de África. Tres años después, en 1873, la sagrada Congregación para las indulgencias creaba una oración (con la indulgencia de 300 días, concedida por Pío IX) del siguiente tenor: «ut Deus [...] auferat maledictionem Chami a cordibus eorum» («para que Dios [...] arranque la maldición de Cam de sus corazones»). Y es una opinión compartida también por grandes misioneros, como el cardenal Lavigerie y monseñor Comboni. Pero el texto bíblico hay que interpretarlo, más sobriamente, en el contexto de las «mesas» de los pueblos, en el sentido de que los hebreos se habrían asentado en el suelo de Canaán (en este sentido, Canaán tendrá que servir a Israel). No existe, por tanto, ninguna maldición bíblica que penda sobre los pueblos africanos.

La «teología de la *salus animarum*» había sido reemplazada a partir de los años veinte de nuestro siglo, en concomitancia con una nueva perspectiva eclesiológica y misionológica, por una «teología de la *plantatio Ecclesiae*» que significaba un paso adelante, porque presuponía un enfoque positivo y comunitario, aunque la *plantatio Ecclesiae* se veía como transposición de la institución eclesiástica a la *tabula rasa* de la africanidad. Se trata de una terminología de derivación agrícola, evidentemente inspirada en las parábolas evangélicas, donde no se habla, sin embargo, de sembrar el evangelio, sino de implantar/asentar/trasplantar la institución eclesiástica. La misión apuntaba a la reproducción de un modelo único, para el que las iglesias africanas resultaban una «mala co-

pia» *(carbon copy)* (P. Kalilombe) de las iglesias occidentales: «El armonium, por ejemplo, era tan parte integrante de la fe cristiana como la presencia real en la eucaristía»[20]. Es un modelo de misión que hace decir al teólogo camerunés F. Eboussi: «las jóvenes iglesias han nacido viejas, semejantes a los castillos medievales que los ricos americanos se llevan, piedra a piedra, hasta las orillas del Potomac»[21].

De ahí la necesidad de un nuevo enfoque, que tuvo su primera expresión en el ya citado *Dossier* de 1956, y posteriormente, a partir de los años sesenta, en los debates que tenían lugar en la facultad de teología de la universidad de Kinshasa, en otros centros teológicos y en numerosos estudios, donde se iba delineando la propuesta de una «teología de la adaptación» *(théologie de l'adaptation)* o «teología de las adarajas» *(théologie des pierres d'attente)*, en cuanto que expresaba la exigencia de encontrar los puntos de inserción del anuncio cristiano, es decir, las adarajas, en creencias, ritos, símbolos, gestos e instituciones de la sociedad africana tradicional que parecían compatibles con los datos de la fe cristiana, hasta el punto de procurar un «rostro africano» al cristianismo, como se expresaba el teólogo zaireño Vincent Mulago en el título mismo de su estudio, *Un rostro africano del cristianismo* (1965), que retomaba y desarrollaba la tesis que había presentado en la universidad Urbaniana de Roma en 1955. En esta línea, en la que prevalecía el concepto de «adaptación», de «adaraja», de «africanización», hicieron su aportación, además de Vincent Mulago, el propio Placide Tempels, en su calidad de misionero y teólogo (sobre todo con la obra *Nuestro encuentro,* 2 vols., 1962), F.-M. Lufuluabo (*Una orientación precristiana de la concepción bantú del ser,* 1964), D. Nothomb (*Un humanismo africano. Valores y adarajas,* 1965) y el teólogo ruandés Alexis Kagame, en ensayos que retomaban y desarrollaban su estudio pionero, publicado en Bruselas en 1956, sobre *La filosofía bantú-ruandesa.*

La «teología de la adaptación» superaba decididamente la concepción de la *tabula rasa* de la africanidad, que era el presupuesto tácito tanto de la «teología de la *salus animarum*» como de la «teología de la *plantatio Ecclesiae*», y representó la primera y más avanzada forma de «teología africana» hasta el concilio Vaticano II, que no sólo no afrontó directamente el problema, sino que incluso siguió utilizando la terminología de la *plantatio Ecclesiae* (*Ad Gentes,* 6), aunque sí determinó, con su doctrina de la iglesia local y con la nueva relación dialógica instaurada con las religiones mundiales (si bien no se hace mención directa alguna de las religiones africanas en los textos conciliares), un cambio de perspectiva. La ulterior reflexión teológica ha hecho superar la «teología de la adaptación», considerada como extrinsecista y concordista, en favor de una «teología de la encarnación» que ha tenido también expresión a nivel oficial, concretamente en la Declaración *Promover la evangelización en la corresponsabilidad,* de los obispos de África y de Madagascar presentes en el sínodo romano de 1974 sobre la evangelización: «En esta concepción de la misión, los obispos de África y de Madagascar consideran del todo superada una cierta teología de la adaptación en favor de una teología de la encarnación. Las iglesias jóvenes de África y de Madagascar no pueden sustraerse a esta exigencia fundamental»[22].

20. A. Shorter, *African Christian Theology,* Chapman, London 1975, 145-146.
21. F. Éboussi, «Métamorphoses africaines»: *Christus* 77 (1973) 37-38.

Por una teología africana crítica

«Desde que la "buena nueva" de Jesucristo resonó en los bosques y en la sabana, y desde que muchos se sintieron interesados o desconcertados en lo más profundo por este "mensaje", una de las cuestiones más frecuentemente suscitadas se refiere precisamente a la comprensión de este "mensaje", de su autor, de las circunstancias de su transmisión y, finalmente, de las consecuencias que la adhesión a esta nueva "vía" conlleva, tanto en los planos socio-económico y socio-político como en el plano cultural y religioso»[23]. Con estas palabras se inicia la vasta e impresionante investigación sobre los fundamentos de una teología africana, realizada por el teólogo zaireño Oscar Bimwenyi-Kweshi, *Discurso teológico negro-africano* (1981). Acerca de este estudio, el teólogo igualmente zaireño Th. Tshibangu, uno de los pioneros de la teología africana, ha escrito: «Por nuestra parte, consideramos que este trabajo, que sintetiza los elementos de la problemática de una teología africana, cierra el debate de principio sobre la posibilidad y legitimidad de una elaboración teológica africana específicamente caracterizada»[24].

Para Bimwenyi, en la historia de la iglesia se pueden identificar tres hitos: el primero es el concilio apostólico de Jerusalén, que abrió a la iglesia hacia los gentiles; el segundo es la evangelización de los «bárbaros», tras la caída del imperio romano; y el tercero coincide con el hundimiento del sistema colonial, en el que la iglesia se había apoyado

22. Cf. *La Documentation Catholique* 1.664 (17.11.1974) 995.
23. O. Bimwenyi-Kweshi, *Discours théologique négro-africain,* 23.
24. En el Prólogo a *Discours théologique négro-africain,* 9-10.

a partir de la época de los grandes descubrimientos de los siglos XV y XVI. Para comprender este tercer hito, Bimwenyi considera que sigue siendo instructivo el debate del concilio de Jerusalén, narrado en Hch 15, que clarificó las relaciones entre el judaísmo y la nueva «vía» del cristianismo. La interpretación «judaizante» del cristianismo no ha sido superada todavía. La Conferencia episcopal de la República Democrática del Congo (que adoptó el nombre de Zaire en octubre de 1971) escribía a su clero en octubre de 1970: «La ley mosaica y su cortejo de prescripciones no fueron consideradas necesarias por los apóstoles para la salvación de las naciones, a pesar de las presiones de los judaizantes (Hch 15). Del mismo modo, la joven iglesia africana no puede ser obligada a asumir los usos y costumbres y las tradiciones particulares, por muy venerables que sean, de esa parte del mundo que trajo hasta nosotros el evangelio»[25]. Y esta no obligatoriedad tiene su justificación, para Bimwenyi, en la naturaleza te-ándrica del discurso cristiano: «El *te-* de *te-ándrico* es el mismo y único mensaje con que el Espíritu Santo llena el universo, mientras que el *ándrico* representa la ineludible diversidad concreta de las lenguas disponibles»[26]. El discurso colonial es «glotófago» y fagocita lenguas y culturas; el discurso cristiano es pentecostal y se expresa en todas las lenguas y culturas.

Pero ¿qué discurso cristiano? No se trata de entablar un proceso a las misiones, sino más bien de revisar el cristianismo «en situación colonial», para discernir las actuales condiciones de «un encuentro más profundo y creativo entre Jesús y el hombre religioso africano»[27] y de un nuevo modo de ser iglesia en el África negra. El evangelio es civilizador, pero no en el sentido de que sea vehículo de la «civilización occidental», sino en el sentido de que, allí donde es acogido, hace que advenga una nueva civilización y una nueva cultura. La teología en África hoy día debe ir decididamente, más allá del discurso cristiano «en situación colonial», hacia un auténtico «discurso teológico negro-africano»[28], como reza el título del estudio de Bimwenyi.

Para Bimwenyi, tanto la «teología de la *salus animarum*» como la «teología de la *plantatio Ecclesiae*» (todavía presente esta última en el decreto conciliar sobre la actividad misionera), pero también la «teología de la adaptación», que afirma la necesidad de una «africanización» o «indigenización» del cristianismo en África, son formas modernas de

25. Citado en *Discours théologique négro-africain*, 58, nota 37.
26. *Ibid.*, 59.
27. *Ibid.*, 80.
28. El término «negro-africano» remite al movimiento de recuperación de la identidad cultural del África negra conocido con el nombre de *Negritud*.

un discurso judaizante que cambia la fe por un producto prefabricado que hay que exportar, asentar o adaptar, y, en cuanto tales, son «teologías intrapoladas». El problema es si es posible, y hasta qué punto, descubrir un «lugar nuevo» desde el que partir hacia la elaboración de un discurso teológico africano «que no pase a través de la sinagoga europea, a través de la circuncisión del espíritu y del corazón»[29].

J. Daniélou avanzaba la previsión de que la verdad del cristianismo estaba destinada a refractarse a través de todas las caras del prisma: «Hasta ahora no se ha refractado sino a través del mundo greco-romano, pero tendrá que refractarse en la cara china o en la cara hindú para encontrar al fin de los tiempos su cumplimiento final [...]»[30]. Y el teólogo de Lovaina G. Thils, en referencia explícita a la cultura africana, escribía «[...] así, pasando a través del prisma del lenguaje y de las concepciones bantúes, el mismo mensaje revelado se enriquecerá con valores originales y únicos que no le han podido aportar ni la lengua semita ni el espíritu griego ni el genio latino. Tal es la riqueza específica que la cultura bantú aportará al mundo y, al mismo tiempo, a la iglesia»[31]. El teólogo zaireño, empleando una imagen típicamente africana, símbolo de lo divino, habla de la piel del leopardo que hay que tejer mediante una comunión respetuosa de la diversidad; en el intercambio recíproco, las diversas comunidades cristianas «"tejen" juntas [...] una tela de fraternidad que debe revestir a la humanidad; a partir de su diversidad, "tejen" una "piel de leopardo", única y rutilantemente variada, como vestido regio para Cristo y su pueblo de reyes, sacerdotes y profetas»[32].

Para Bimwenyi es posible y legítimo un auténtico discurso teológico africano, dada la estructura *te-ándrica* del discurso cristiano. El discurso cristiano se estructura sobre dos polos: *a)* el polo *teico:* es la palabra o la revelación de *Dios* o el mensaje cristiano que *se dirige al hombre* (por eso el polo teico se puede llamar también *andro-polar* o *andro-tropo*); y *b)* el polo *ándrico:* es la acogida del mensaje revelado por parte del *hombre* y de la comunidad; es *la respuesta del hombre a Dios* (por eso el polo ándrico se puede llamar también *teo-polar* o *teo-tropo*). La acogida del mensaje se hace experiencia, oración, reflexión y discurso, se hace teología como *cogitatio fidei.* Ahora bien, mientras que el polo teico sigue siendo siempre idéntico a sí mismo, al estar

29. La expresión es recogida por M. HEGBA, *Émancipation d'Églises sous tutelle. Essai sur l'ère post-missionnaire*, Présence Africaine, Paris 1976; cf. O. BIMWENYI-KWESHI, *Discours théologique négro-africain*, 280.
30. J. DANIÉLOU, *Le mystère du salut des nations*, Seuil, Paris, 1946, 55.
31. G. THILS, *Syncrétisme et Catholicité*, Casterman, Paris 1967, 202.
32. O. BIMWENYI-KWESHI, *Discours théologique négro-africain*, 188.

constituido por la revelación de Dios, el polo ándrico varía, porque representa los diversos caminos hacia el misterio. La africanidad se pone de parte del polo ándrico: «Esta diversidad del polo ándrico o teopolar interfiere, desde el punto de vista epistemológico, en la realización de la inteligencia de la fe»[33].

La teología africana plantea el problema de la peculiaridad propia del polo ándrico. La utilización, por ejemplo, de la metafísica griega por parte de la teología occidental es una operación que se pone de parte del polo ándrico, por lo que una teología africana no debe necesariamente pasar a través de esta mediación cultural. El teólogo africano que quiera hacerse intérprete de la fe de sus comunidades deberá abandonar el «asilo epistemológico» de culturas y filosofías extrañas.

Se trata, pues, de recuperar la africanidad, su visión de la vida, su cultura, su sabiduría y religiosidad. El teólogo zaireño no está interesado en entrar en la discusión sobre la calificación que hay que dar a la religión tradicional africana, sino más bien en enuclear sus contenidos fundamentales para percibir las doctrinas sobre Dios, el hombre y el universo. Y Bimwenyi realiza su análisis siguiendo con gran competencia la tradición oral (el análisis, obviamente, es sólo sectorial, aunque indicador, y se refiere a la tradición *kasai*, mejor conocida por el autor).

Del análisis resultan tres grandes frescos: *a)* la experiencia de la palabra como «verbo»: Dios es el señor del verbo originario, primordial, que hace vibrar al mundo (de ahí la importancia del tambor y de la danza en la religiosidad africana); *b)* la experiencia de la *teo-tropía:* el hombre es un ser vuelto-a-Dios, visto como el *Anterior* a los propios antepasados fundadores de la estirpe, como el *Diverso* del mundo, como el *Benéfico* y el *Pródigo,* como el *Desconcertante* y el *Exigente,* que no está a las órdenes del hombre; *c)* la experiencia del hombre como encrucijada y nudo de relaciones: hacia Dios (teo-tropía), hacia la comunidad (membralidad), hacia el cosmos (ósmosis ontológica). En síntesis: para el hombre embarcado en la piragua del mundo, todas las cosas hablan de Dios.

Esta visión africana de la vida constituye el polo ándrico de un discurso teológico africano. La dislocación geográfica y cultural de África lleva a una dislocación epistemológica. Bimwenyi se coloca decididamente más allá de la teología de la adaptación o de la indigenización; pero ni siquiera insiste en una teología de la encarnación o de la inculturación, para evitar la mera sospecha de que exista algo preconstituido que hay que encarnar e inculturar; simplemente, habla de una teología

33. *Ibid.,* 432.

africana, de un discurso teológico africano, que deberá constituirse en la correlación de dos polaridades: la polaridad de la revelación de Dios (polo teico) y la polaridad de la africanidad (polo ándrico).

La reflexión de Bimwenyi no es más que un comienzo: no elabora un discurso teológico africano, sino que únicamente muestra su posibilidad y su legitimidad epistemológica. Habrá que afrontar otras cuestiones: un análisis profundo de la constitución del polo teico, es decir, del polo revelativo, que no está constituido por la palabra de Dios en estado puro, pero donde la palabra de Dios está ya mediada por categorías judeo-helenísticas; un reconocimiento más amplio y articulado del polo ándrico en la versión de la africanidad/negritud; y, finalmente, la ejecución concreta de la compleja correlación entre los dos polos del discurso teológico. Queda en pie el hecho de que, en la correlación entre polo teico y polo ándrico, el africano sigue siendo africano, es decir, sigue estando «situado, dentro de la carta geográfica y cultural del mundo, en su "lugar propio", "carne de la carne" de su mundo»[34]. He aquí la conclusión del estudio de Oscar Bimwenyi: si se parte del presupuesto de la estructura teándrica del discurso teológico, se puede configurar la modalidad de una teología africana.

Aunque Oscar Bimwenyi habla simplemente de «teología africana», otros teólogos siguen hablando de «teología de la encarnación», o también de «teología de la inculturación»; el teólogo zaireño Alphonse Ngindu Mushete habla de «teología africana crítica»[35], para distinguirla tanto de la teología misionera (en la versión de teología de la *salus animarum* y en la de teología de la *plantatio Ecclesiae*) como de la teología africanizante de la adaptación o de las adarajas. Pero más allá de las diferencias lingüísticas y la diversidad de los enfoques, se trata de una línea teológica a lo largo de la cual se mueven los más conocidos teólogos africanos: Tharcissu Tshibangu (Zaire), que ha abierto el debate sobre la posibilidad de una teología africana y lo ha favorecido y acompañado con numerosas intervenciones (*El propósito de una teología africana,* 1974); John Mbiti (Kenia), uno de los más cultos teólogos africano, conocido por sus estudios de historia comparada de las religiones africanas y por las correlaciones que ha establecido entre visión cultural y religiosa africana y fe cristiana (*Conceptos de Dios en África,* 1970; *Escatología del Nuevo Testamento en perspectiva africana,* 1971); Meinrad Hegba (Costa de Marfil), que ha afirmado la necesidad de una des-centralización de las iglesias del Tercer Mundo para que puedan emprender un camino de inculturación del mensaje cristiano,

34. *Ibid.,* 399.
35. A.N. MUSHETE, *La teologia africana in cammino,* EDB, Bologna 1988, 41-45.

hasta el punto de expresar su propio modo original de vivir el evangelio (*Emancipación de Iglesias bajo tutela. Ensayo sobre la era postmisionera,* 1976); Charles Nyamiti (Tanzania), para quien la etnografía es en África «la esclava de la teología», como lo es la filosofía en la tradición occidental, y que ha ofrecido una relevante interpretación cristológica utilizando categorías de la cultura africana (*Cristo como nuestro Antepasado. Cristología desde una perspectiva africana,* 1984); y otros muchos que, desde una perspectiva africana, han profundizado en cuestiones cristológicas y eclesiológicas, problemas de ritos y de liturgia y temas éticos, como el del matrimonio.

Teología africana de la liberación

Otros teólogos africanos, en cambio, bajo el evidente influjo de la teología latinoamericana de la liberación, se muestran más atentos al aspecto social y al carácter de liberación que debe asumir también la teología africana como teología del Tercer Mundo. Entre ellos merece especial mención el teólogo católico camerunés Jean-Marc Ela, para el cual, si la preocupación etnográfica por lo que es «típicamente africano» se hace exclusiva, acaba representando «una inmensa coartada»: «¿Cómo interesarse por la cultura del pueblo sin preocuparse por la marginación de las masas, que se convierten en objetos folclóricos?»; «En el debate de África con el evangelio, lo que está en entredicho no es sólo el "cristianismo occidental" que nos ha sido impuesto por las pasadas misiones, sino el cristianismo de una sociedad que se estructura en la pobreza y en la opresión». Se trata de pasar, de una «teología de la adaptación», a una «teología de la encarnación», pero interrogándose seriamente sobre la encarnación del cristianismo en la perspectiva de los «condenados de la tierra»: «En esta perspectiva, la teología que se busca es la que se empeña en responder al "grito del hombre africano"»[36].

El autor de *El grito del hombre africano* (1980) –que puede considerarse como uno de los textos más significativos de la teología africana más decididamente en la línea de la teología de la liberación– propone una «teología bajo el árbol», una teología de la solidaridad, que «se elabora en el codo a codo fraterno con campesinos analfabetos en busca del sentido de la palabra de Dios, en las situaciones concretas en

36. Cf. J.-M. ELA, «Identité propre d'une théologie africaine», en (C. Geffré [ed.]) *Théologie et choc des cultures,* Cerf, Paris 1984, 23-54.

que dicha palabra les alcanza»[37]; una teología que tiende a superar «el [lenguaje] criollo cristiano» que hasta ahora han hablado las iglesias africanas, pero que trata también de superar la «retórica clerical sobre la "indigenización"»[38], para comprender y vivir la fe «en el contexto de la liberación de los oprimidos»: «En el momento en que los africanos, como otros pueblos, afrontan el *shock* de la modernidad en su forma indisolublemente tecnológica y cultural, ¿no es quizá la liberación de los oprimidos la condición principal de toda inculturación auténtica del mensaje cristiano?»[39]; «En el África negra, las tareas del evangelio se inscriben en una región del mundo en que las potencias del dinero han decidido hacer de este territorio de la humanidad una reserva de esclavos y de mano de obra barata. Para las iglesias, el problema planteado por esta situación es claro: escribir cada día, en nombre del evangelio, la historia de la liberación efectiva de los oprimidos»[40]. Aquí la «teología de la encarnación» no se entiende preferentemente en el sentido de la inculturación, sino en el de la liberación.

También el jesuita camerunés Engelbert Mveng, que ha recogido algunos de sus ensayos más militantes en el libro *África en la Iglesia: palabras de un creyente* (1985), se sitúa decididamente en la línea de la liberación, que en África se plantea con una radicalidad totalmente desconocida en América Latina. La teología latinoamericana de la liberación insiste en la dimensión socio-económica de la pobreza y de la liberación: «Pero el hecho es que en África la pobreza no es sólo un fenómeno socio-económico. Es la condición humana en su raíz la que se ha visto tarada, traumatizada y empobrecida. *La pobreza africana es una pobreza antropológica*»[41]. Primero con la trata de esclavos, y más tarde con la colonización, los negros de África se vieron privados de su propia identidad, de su «ipseidad», de todo lo que constituye el fundamento de su propio ser-en-el-mundo, de su historia, de su cultura y de su lengua. La pauperización antropológica precede y hace aún más grave la pauperización socio-económica, apelando a la liberación con una urgencia aún más dramática. El concepto de pobreza antropológica, además de radicalizar el proyecto de liberación, recupera también el de inculturación.

37. J.-M. ELA, *Le cri de l'homme africain,* Harmattan, Paris 1980, 8.
38. *Ibid.,* 124, 130, 146: se trata de un motivo recurrente.
39. J.-M. ELA, *Ma foi d'Africain,* Karthala, Paris 1985, 17.
40. J.-M. ELA, *Le cri de l'homme africain,* 166.
41. E. MVENG, *L'Afrique dans l'Église: paroles d'un croyant,* Harmattan, Paris 1985, 209-210.

Teología negra sudafricana

En el África austral, el caso de Sudáfrica se presenta con connotaciones propias: se trata de un país de unos 30 millones de habitantes, el 83% de los cuales (incluidos los mestizos y los indios/asiáticos) son negros, pero donde la minoría blanca ha detentado hasta hace bien poco todos los resortes del poder. En este contexto de dominación/opresión, que ejemplifica a escala reducida la situación mundial, donde el 20% de la población constituye el Norte de los países ricos, y el 80% el Sur de los países pobres, surgió a comienzos de los años setenta y ha ido desarrollándose una teología negra en versión sudafricana *(South African Black Theology).*

Las primeras naves procedentes de Europa llegaron a El Cabo en 1487; diez años después, en 1497, el navegante portugués Vasco de Gama lo denominaba el «Cabo de Buena Esperanza», aludiendo a la esperanza de llegar a las Indias; pero la llegada del primer contingente europeo para establecerse en la región más meridional de África se remonta sólo a mediados del siglo XVII. El 6 de abril de 1652 desembarcaba en El Cabo un centenar de holandeses y alemanes para instalar allí una base que sirviese de escala permanente en la ruta de las naves que se dirigían a Ceilán. A este primer asentamiento blanco siguieron otros, y de ese modo fue constituyéndose, en una tierra ya habitada por nativos africanos desde los siglos III y IV d. C., una colonia de blancos, que en 1706 se dieron a sí mismos el nombre de *afrikaners,* para distinguirse de los africanos, y que hablaban la lengua *afrikaans.* A la emigración holandesa le siguió, a partir de 1795, la emigración inglesa, con lo que empezaron a formarse en la región dos etnias blancas: los *afrikaners,* también llamados «boers», y los ingleses. La tensión entre ambos grupos condujo primero a la guerra anglo-boer (1900-1902), con la victoria de los anglófonos, que promovieron un proceso de britanización; y después, con la insurrección cultural, política y económica de los *afrikaners,* al predominio de estos últimos en las elecciones de 1946, los cuales introdujeron en 1948 un sistema llamado de *apartheid* o de segregación racial total de los no-blancos.

La doctrina del *apartheid* excluye por principio una sociedad multirracial y teoriza una práctica de segregación total de la población no blanca. En Sudáfrica, los no blancos representan en torno al 83% del total de la población, y se subdividen en tres grupos inferiores: los negros (el 74%), los mestizos y los indios/asiáticos (introducidos durante el dominio inglés). En relación a estos tres grupos se realiza por decreto una vasta segregación residencial, educacional y política. En concreto, la población negra, que es la población originaria de África y que representa en torno al 74%, es segregada residencialmente en 10 territorios o *homelands,* que en su conjunto abarcan tan sólo el 13% del territorio nacional, además de ser los más pobres en recursos, y que en realidad constituyen «reservas controladas de mano de obra barata [...] *bidonvilles* diseminadas por el campo, inmundicias de humanidad»[42]. El sistema del *apartheid,* que no se introdujo legalmente hasta 1948, no es más que la codificación de una práctica de opresión y segregación racista que ha ido a la par con la historia de Sudáfrica a partir de las inmigraciones europeas. En un discurso pronunciado en Ciudad del Cabo con ocasión de la constitución del Frente Democrático Unido, que reunía en la lucha contra el *apartheid* a diversos grupos, el teólogo Allan Boesak recordaba en agosto de 1983: «Después de 331 años de esclavitud, discriminación racial, deshumanización y explotación económica, esperaban una aceptación del *status quo* y una dócil y total sumisión. Sin embargo, se han encontrado con un pueblo que se niega a aceptar la injusticia racial y que está dispuesto a recoger el desafío de los tiempos»[43]. Esos 331 años son los transcurridos entre el primer desembarco de los europeos en 1652 y 1983, fecha del discurso del teólogo Boesak.

Desde el punto de vista religioso, los blancos *afrikaners* son en su mayoría cristianos reformados (calvinistas) y pertenecen a las iglesias reformadas de los blancos, políticamente filogubernamentales y eclesiásticamente aisladas, por cuanto que actualmente no mantienen relaciones con el Consejo Ecuménico de las Iglesias (CEC) ni con la Alianza Reformada Mundial. Más aún, han elaborado una especie de «teología blanca del *apartheid»* que justifica su teoría y su práctica con múltiples argumentos de orden *bíblico* (se citan textos veterotestamentarios ya invocados por los teóricos cristianos de la esclavitud, así como los referentes a la multitud y diversidad de los pueblos), de orden *histórico* (leyendo la historia de los boers en clave heroica e interpretándola con la categoría de la elección), de orden *teológico* (relacionando el color con la idea política de nación y con la idea religiosa de plan providencial divino) y de orden *misionero* (interpretando el mesianismo cristiano en términos de mesianismo racial). En esencia, los *afrikaners,* en nombre de la triple identidad de blancos-occidentales-cristianos, se consideran históricamente investidos de una misión civilizadora en el África austral que les hace distintos, separados y superiores tanto respecto de los negros africanos como respecto de la gente de otro color (mestizos e indios/asiáticos). La Alianza Reformada Mundial ha condenado abierta y decididamente, en su 21ª asamblea general (Ottawa,

42. B. CHENU, *Teologías cristianas de los terceros mundos,* Herder, Barcelona 1989, 117.
43. A. BOESAK, *Se questo è tradimento, sono colpevole,* Claudiana, Torino 1989, 1986, 54.

Canadá, 17-27 de agosto de 1982), la teología y la práctica del *apartheid:* «El *apartheid* es un pecado, su justificación moral y teológica es una parodia del evangelio, y el persistente desprecio que expresa por la palabra de Dios es una herejía»[44].

La instauración en Sudáfrica del régimen del *apartheid* suscitó en la comunidad negra, que representa la inmensa mayoría de la población, un movimiento de recuperación de la conciencia negra *(Black Consciousness Movement)* que tiene sus antecedentes históricos en las reivindicaciones y movimientos del siglo XIX y comienzos del XX, pero que el proceso de descolonización acaecido en África a partir de la segunda guerra mundial y las ideas que lo favorecieron –como la de *Négritude* (Léopold Sédar Senghor), la de *African humanism* (Kenneth Kaunda) y la de *Self-reliant African socialism* (Socialismo africano auto-suficiente: Julius Nyerere), además de los movimientos surgidos en los Estados Unidos en la comunidad afro-americana, como el de los derechos civiles (Martin Luther King) y el de Poder Negro (Stokeley Carmichael)– han acelerado y radicalizado enormemente. Es en el contexto de este movimiento, de las luchas sostenidas por él y de las represiones padecidas, como la de Sharpeville (21 de mayo de 1960), como va emergiendo a comienzos de los años setenta la teología negra. El movimiento de Conciencia Negra es un movimiento secular que, sin embargo, ha conocido la participación de muchos cristianos negros, tanto a nivel de *leaders* como a nivel de masa. No podía dejar de plantearse el problema de cómo relacionar la fe cristiana con la nueva experiencia y con la política consiguiente. En 1973 escribía el teólogo Manas Buthelezi: «Los últimos tres años se han caracterizado por la evolución de Conciencia Negra en Sudáfrica. Este hecho, a su vez, ha planteado la necesidad de poner la fe cristiana en relación con la experiencia del hombre negro»[45].

La teología negra sudafricana hizo su primera aparición en una serie de conferencias promovidas en diversos centros universitarios en 1971 por el Movimiento Cristiano Universitario (University Christian Movement), recogidas y editadas en 1972 con el título de *Ensayos de teología negra.* Al haber sido secuestrado el libro en Sudáfrica, por considerar subversivo su contenido, fue reeditado en Londres, en 1973, con el título *Teología negra: la voz sudafricana.* El programa de las diversas aportaciones de que consta el volumen se expresa en esta toma de postura: «La teología negra está en rebeldía contra la esclavización espiri-

44. Citado por B. CHENU, *Teologías cristianas de los terceros mundos,* 132.
45. Citado por L. KRETZSCHMAR, *The Voice of Black Theology in South Africa,* Ravan Press, Johannesburg 1986, 61-62.

tual del pueblo negro y contra la pérdida de su dignidad y de su valor humano. Es una teología que busca nuevos símbolos con los que afirmar la humanidad negra. Es una teología de los oprimidos, hecha por los oprimidos y para la liberación de los oprimidos»[46]. El libro incluye también un ensayo del teólogo afro-americano James Cone, lo cual revela la conexión de la teología negra sudafricana con la teología negra norteamericana, que había surgido en los años 1966-1969. Pero, consignada esta conexión, hay que afirmar también que la teología negra sudafricana no es una teología de importación, sino que tiene su propia contextualización y su propia dinámica.

En el libro colectivo que acabamos de citar, que es la primera obra de teología negra sudafricana, merece una mención especial el ensayo del teólogo negro sudafricano Manas Buthelezi (luterano) *¿Una teología africana o una teología negra?,* donde se distingue entre dos enfoques metodológicos a la hora de hacer teología en África, el enfoque etnográfico y el enfoque antropológico: «Se puede abordar la teología indígena de Sudáfrica desde dos puntos de partida: el etnográfico y el antropológico»[47]. Una teología africana que practique el enfoque *etnográfico* asumirá la «mentalidad africana» o la «visión africana del mundo» como punto de referencia para dar expresión conceptual a la fe cristiana en África. Buthelezi no niega la validez de esta metodología, pero la considera, en definitiva, objetivista y romántica: *objetivista,* porque se limita a tomar en consideración estructuras objetivas de pensamiento, es decir, las estructuras de pensamiento que entretejen la cosmovisión africana, sin considerar que más allá de ellas está el hombre africano con sus dramáticos problemas, de los que una teología debe también hacerse cargo, pero que el enfoque etnográfico, cerrado en su objetivismo cultural, es incapaz de afrontar; *romántica,* en el sentido de que se encierra en el pasado histórico, que hay que reconstruir etnográficamente, sin asumir el presente del hombre africano ni hacerse responsable frente a él. Por eso el enfoque etnográfico, aun siendo válido en sí mismo, resulta inadecuado para la situación del negro en Sudáfrica.

Buthelezi propone un enfoque *antropológico* que asuma al hombre en su situación real y, por consiguiente, en su negritud: «La negritud es una categoría vital que abarca la totalidad de mi existencia cotidiana»[48]. Hay que partir de aquí, existencial y concretamente. Sólo el enfoque antropo-

46. B. MOORE (ed.), *Black Theology. The South African Voice,* Hurst, London 1973, IX.
47. M. BUTHELEZI, «An African Theology or a Black Theology?», en (B. Moore [ed.]) *Black Theology,* 29-35; recogido en R. GIBELLINI (ed.) *Teologia nera,* Queriniana, Brescia 1978, 95-102; aquí: 97.
48. M. BUTHELEZI, en (R. Gibellini [ed.]) *Teologia nera,* 100.

lógico puede permitir recuperar los elementos de verdad del enfoque etnográfico; sólo afirmando la humanidad actual del negro puede hacerse significativa su pasada visión del mundo: «Un hombre que se desprecia y se avergüenza de su pasado como algo que le concierne»[49]. Y esto puede afirmarse sobre todo de Sudáfrica: cuando un negro de lengua *zulú* se dirige a un blanco, utiliza un zulú incorrecto para hacerse entender por el blanco, que no comprende el verdadero y auténtico zulú; así nació el *fanalako,* una versión bastarda y simplificada del zulú, empleado sobre todo como medio de comunicación en la minería, «una lengua florecida sobre la tumba de la dignidad del negro»[50]. La teología negra es una teología africana que practica el enfoque antropológico, asumiendo la negritud del negro como punto de referencia, para que dicha negritud vuelva a ser expresión de humanidad, como en el proyecto originario de Dios, y no pese como «una maldición cosmológica»[51].

Una de las figuras eclesiásticas y teológicas más representativas del cristianismo negro sudafricano es Desmond Tutu (anglicano), premio Nobel de la paz en 1984. Educado en la escuela del misionero anglicano blanco Trevor Huddleston –autor de *¿Quién es mi prójimo?* (1956)[52]–, une a su actividad eclesiástica y social la reflexión teológica. En un ciclo de conferencias celebradas en Europa en 1973 y publicadas más tarde con el título *También yo tengo derecho a existir* (1982), Desmond Tutu explicó las tareas de la teología negra. ¿Qué sentido tiene calificar la teología con un adjetivo étnico y hablar de teología *negra*? Si es verdad que no tendría sentido hablar de matemática asiática, sí que lo tiene hablar de filosofía alemana para distinguirla, por ejemplo, de la filosofía inglesa o escandinava. Análogamente, tiene sentido en Sudáfrica hablar de teología negra. Es una teología que trata ante todo de *afirmar* los valores de la humanidad negra, que la cultura europea ha descalificado como no-europeos y no-occidentales: «El término "negro" es la afirmación de la persona de raza negra, del hecho de que tiene conciencia de su existencia, de su humanidad, de su dignidad y de su valor»[53]. Esta afirmación de la humanidad negra lleva a *rechazar* a la humanidad blanca occidental como el criterio de medida universal: «El orden del día de nuestras vidas ha sido establecido demasiado a menudo por el hombre blanco»[54]. Y es una teología que *se compromete* «en

49. *Ibid.,* 101.
50. *Ibid.,* 102.
51. *Ibidem.*
52. Cf. T. Huddleston, *Naught for your Comfort,* Collins, London 1956; (trad. francesa con el título: *Qui est mon prochain?,* Seuil, Paris 1958).
53. D. Tutu, *Anch'io ho il diritto di esistere,* Queriniana, Brescia 1985, 22.
54. *Ibid.,* 23.

la cuestión candente de la existencia negra»; es una teología que «no es ni académica ni desencarnada, sino absolutamente comprometida, específica y existencial. [...] Es, pues, una teología del oprimido, una teología de la liberación»[55]. En síntesis, para Tutu la teología negra se articula en torno a tres categorías: *afirmación* de la propia identidad negra; *negación* del *apartheid* y de sus justificaciones culturales y religiosas; *liberación* como praxis para hacer concreto el derecho a existir. La justificación teológica de la teología negra como teología de la liberación le viene justamente de las objeciones y perplejidades que manifiestan los blancos, como se expresa, no sin ironía, Desmond Tutu en su ensayo *La teología de la liberación en África,* presentado en el Coloquio de Accra (EATWOT II, 1977): «Los que hablan de justicia y de una más equitativa distribución de los recursos de la tierra son a menudo acusados de hacer política por ciertas personas "religiosas", que les exhortan más bien a orar por esas cosas. Nosotros, que hacemos teología de la liberación, creemos que tales exhortaciones son sumamente arrogantes, porque presuponen que no hemos orado antes. Pues bien, les respondemos que también nosotros tenemos un encuentro real con Jesucristo en la oración, en la meditación, en el estudio de la Biblia y en los sacramentos. Pero es precisamente este encuentro el que nos lleva a hablar y a actuar como lo hacemos. No es nuestra política la que nos inspira, sino nuestra fe»[56].

Una de las obras más significativas de la teología negra sudafricana es *Adiós a la inocencia* (1977), del teólogo mestizo reformado Allan Boesak, donde se intenta establecer una conexión, por una parte, entre teología negra y teología africana y, por otra, entre teología negra y teología de la liberación. Para Boesak, la existencia de la teología negra significa para la iglesia y para la teología blanca un «adiós a la inocencia», a una pseudoinocencia hasta ahora cultivada, pero que ha dejado de ser defendible frente a la nueva conciencia de los pueblos: es una inocencia que hace culpables. El autor prefiere hablar de la teología negra como una teología-en-situación *(situational theology),* en cuanto que se trata de un discurso que pretende hablar directamente al negro en la situación histórica en que ha venido a encontrarse, aunque también puede llamarse «teología-en-contexto» o «teología contextual» *(contextual theology),* como sucede generalmente. El término «teología-en-situación» expresa mejor la historicidad y, por tanto, la modificabilidad del contexto de opresión y de segregación en que vive el negro: situación en el sentido de contexto his-

55. *Ibid.,* 26-27.
56. D. Tutu, «The Theology of Liberation in Africa», en (K. Appiah-Kubi y S. Torres [eds.]) *African Theology en Route,* 162-168; aquí: 168.

tórico que históricamente se ha formado e históricamente es modificable. Menos correcto, e incluso peligroso, sería hablar en Sudáfrica de «teología indígena» *(indigenous theology)* o de «indigenización» *(indigenization)*, como lo muestra la prontitud de los teólogos blancos sudafricanos para aceptar este tipo de teología, que acaba separando a las culturas y haciéndole el juego a la política del *apartheid:* una teología indígena o indigenizada acabaría transformándose en Sudáfrica en una «teología del territorio» *(homeland theology)* como «teología del ghetto». En Sudáfrica, la ideología del *apartheid* ya no funciona. Pero la teología negra debe entenderse como teología de la liberación y, como tal, debe buscar la conexión con otras teologías de la liberación de Asia, de América Latina o de cualquier parte del mundo. La categoría de liberación subyace a la teología negra. En este sentido se perfila una diferencia entre teología negra de matriz sudafricana y algunas versiones de teología negra de matriz norteamericana. La africanidad significa «totalidad de vida», y es precisamente en nombre de la africanidad como la teología negra sudafricana debe abrirse a otros contextos y espacios de liberación y reconocer que «el racismo no es más que una de las eventuales opresiones contra las que debería entablarse la lucha total»[57]. La teología negra no debe degenerar, de teología-en-situación o teología contextual, en «teología regional», para que no se produzcan reducciones ideológicas que podrían conducir a los separatismos contra los que lucha la teología negra en Sudáfrica: «Ciertamente, la teología negra es una teología de la liberación en la situación de negritud. Para los negros es el único modo legítimo de hacer teología, *pero sólo dentro del marco de la teología de la liberación*»[58]. Teología negra, pues, no como teología universalmente abstracta, como la teología occidental blanca, sino como teología de la liberación en situación, en el más amplio horizonte de la «liberación total».

El intenso trabajo teológico desarrollado en Sudáfrica en los últimos decenios ha producido una movilización a nivel eclesial, como lo demuestran algunos documentos en los que, aunque no aparece el término «teología negra», por tratarse de un término técnico, se afrontan los mismos problemas con el mismo espíritu profético. En el Documento eclesial *Kairós* (1985)[59] –suscrito por 151 cristianos protestantes y católicos, pastores, sacerdotes y laicos de 23 denominaciones– se declara estar dispuestos a afrontar el *kairós,* el «momento de verdad» frente al que se encuentra la iglesia en Sudáfrica por causa del *apartheid.* En dicho documento se critica y se condena como herética la «teología del

57. A. BOESAK, *Farewell to Innocence,* Orbis Books, New York 1976, 151.
58. *Ibid.,* 144.
59. Cf. «El documento "Kairós"», en *Il Regno-Documenti* (1986/1) 47-55.

Estado», presente sobre todo en las iglesias reformadas de los blancos, que defiende y justifica el orden del *status quo;* se critica la «teología de la Iglesia», presente sobre todo en las iglesias de lengua inglesa, donde, en nombre de la reconciliación, la crítica al *apartheid* resulta débil y superficial; y se afirma la necesidad de una «teología profética» que pronuncie palabras claras y decididas sobre la dramática situación y que convoque a una acción consecuente.

El Documento *Kairós* –como se ha expresado el teólogo sudafricano Charles Villa-Vicencio, autor de *Intrapolados en el apartheid,* en su ponencia *Hacia una teología post-exílica: liberación y reconstrucción*[60], presentada en el encuentro anual de la American Academy of Religion (AAR) en Nueva Orleans, en noviembre de 1990– era expresión de una teología de la resistencia y de la liberación que pronunciaba un «no» al *apartheid* y un «sí» a la liberación. Pero la situación política, con la presidencia de De Klerk (14 de septiembre de 1989) y con su proyecto de reforma, está ahora cambiando, y las iglesias se encuentran frente a la tarea de articular concretamente su «sí» a la liberación: «A las iglesias comprometidas en la liberación se les pide que anticipen un nuevo contexto (post-*apartheid*), dentro del cual deben ser consideradas las implicaciones del "sí" profético para la reconstrucción política y socio-económica». En un contexto político modificado, el problema se presenta en estos términos: «¿Puede una teología de la liberación contribuir a la reconstrucción ofreciendo la misma aportación que ha hecho a la resistencia?». La teología negra sudafricana está ahora llamada a conjugar, en un doloroso proceso que podría resultar emblemático para toda África, liberación y reconstrucción.

3. Teología asiática

«Asia no es una sola, sino muchas» (Douglas J. Elwood)[61], debido a la diversidad de los contextos asiáticos; «Asia es un continente de lenguas» (Aloysius Pieris)[62], debido su complejidad religiosa, cultural y

60. Cf. CH. VILLA-VICENCIO, *Towards a Post-Exilic Theology: Liberation and Reconstruction* (una síntesis de su intervención, en *Abstracts,* Annual Meeting AAR 1990, Scholars Press, Atlanta 1990, 123-124).
61. D. ELWOOD, «Asian Christian Theology in the Making», en *Asian Christian Theology. Emerging Themes,* Westminster, Philadelphia 1980, 23.
62. A. PIERIS, «Towards an Asian Theology of Liberation: Some Religio-Cultural Guidelines», en (V. Fabella [ed.]) *Asia's Struggle for Full Humanity,* Orbis Books, New York 1980, 76-78.

socio-política, muy distinta de la de África y, sobre todo, de la de América Latina. Las grandes religiones nacieron en Asia: en el Asia occidental, el grupo de las religiones monoteístas, que expresan un profetismo militante (judaísmo, cristianismo, islam); en el Asia meridional, el grupo de aquellas religiones que expresan una mística de la interioridad (hinduismo, budismo, jainismo, zoroastrismo); en el Asia oriental, el grupo de aquellas religiones que expresan una mística de la acción (confucionismo, taoísmo, sintoísmo)[63]. Pero Asia, el continente más religioso y cuna del cristianismo, es el continente menos cristiano: un continente donde vive más de la mitad de la población mundial y donde el cristianismo representa tan sólo en torno al 2% de su población. Después de siglos de misión, el cristianismo sigue siendo en Asia «una religión extraña» (Peter Lee)[64]. De ahí la necesidad sentida de emprender un proceso de descolonización de la iglesia cristiana en Asia.

En la histórica Consulta de las Iglesias Cristianas del Asia Oriental (EACC), celebrada en Kandy (Sri Lanka) en diciembre de 1965, emergió una nueva conciencia teológica asiática. La Declaración de Kandy reconoce que «las iglesias cristianas no se han tomado suficientemente en serio hasta ahora su tarea teológica y se han contentado en gran parte con las respuestas ya hechas, proporcionadas por la teología o por las confesiones occidentales [...]»; pero hoy, prosigue la Declaración, «podemos esperar el desarrollo de una teología auténtica y viva en Asia»[65]. Se trata de una conciencia que ha ido madurando lentamente y cuyos orígenes pueden remontarse a los comienzos de la misión cristiana en Asia en la época moderna, concretamente al «método de la adaptación» propuesto por el jesuita italiano Matteo Ricci (1552-1610)[66], misionero en Goa (India) y en Macao, Nanking y Pekín (China); una conciencia que ha progresado con la traducción y la interpretación de las Escrituras hindúes, budistas y de las otras religiones, gracias al trabajo de grandes orientalistas como Max Miller, Paul Deussen, A.A. Macdonnel, Berridale Keith y otros, cuyo trabajo ha incidido en el pensamiento misionero cristiano, que previamente miraba las religiones no cristianas como expresiones idolátricas y paganas que había que combatir y derrotar. En concreto en la India, en el ámbito del

63. Cf. S. RAYAN, «Reconceiving Theology in the Asian Context», en (V. Fabella y S. Torres [eds.]) *Doing Theology in a Divided World*, 124-142.
64. P. LEE, «Entre lo viejo y lo nuevo», en (S. Torres y V. Fabella [eds.]) *El Evangelio emergente*, 126.
65. Citado por D. ELWOOD, «Asian Theology in the Making», en *Asian Christian Theology. Emerging Themes*, 26.
66. Cf. J. BETTRAY, *Die Akkomodationsmethode des P. Matteo Ricci S.J. in China*, Pont. Univ. Gregoriana, Roma 1955.

neo-hinduismo de los siglos XIX y XX, en el que hay que incluir también al Mahatma Gandhi, se ha registrado una especial atención a la figura moral y religiosa de Jesús por parte de teólogos hindúes; además, un grupo de teólogos cristianos indios ha formulado el programa de «repensar el cristianismo en la India», como hizo el llamado *Rethinking Group*, que editó el libro *Rethinking Christianity in India* (Madrás 1938)[67]. Pero es sobre todo en la segunda mitad del siglo XX cuando se registra en Asia una conciencia difusa de asunción de responsabilidad teológica. Charles Forman constataba, como conclusión del libro *El cristianismo en el mundo no occidental* (1967): «El cristianismo ha roto ya con la idea de que su base es únicamente occidental, y ha afirmado su identidad oriental. [...] El cristianismo no occidental se ha hecho mayor de edad»[68].

En el ya citado congreso teológico promovido por la Asociación ecuménica de los teólogos del Tercer Mundo en Wennappuwa (Colombo, Sri Lanka) en 1979 (EATWOT III) –que propició un reconocimiento de la variopinta reflexión teológica en Asia–, el teólogo cingalés Aloysius Pieris observaba que la teología cristiana en Asia se caracteriza por dos polos: *a)* el polo de la *tercer-mundialidad (third-worldness)*, es decir, la situación de pobreza opresiva en que viven los pueblos de Asia y que representa el contexto socio-económico común a la teología del Tercer Mundo; y *b)* el polo de la *asiaticidad*, es decir, el contexto específicamente asiático de la cultura y de las religiones, que no puede dejar de diferenciar la teología asiática de la africana y de la latinoamericana: «Se trata de dos realidades inseparables, las cuales, al compenetrarse, constituyen lo que se puede designar como el contexto asiático y que es la matriz de toda teología realmente asiática»[69].

Sin embargo, algunos teólogos subordinan el carácter de tercer-mundialidad al de asiaticidad y desarrollan más la dimensión cultural-religiosa de la teología asiática, mientras que otros subordinan el carácter de asiaticidad al de tercer-mundialidad y, consiguientemente, desarrollan más la teología asiática como teología de la liberación.

67. D.S. AMALORPAVADASS, «El universo indio de una nueva teología», en (S. Torres y V. Fabella [eds.]) *El Evangelio emergente*, 135-155.
68. Cf. la conclusión del libro de CH. FORMAN (ed.), *Christianity in the Non-Western World*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ 1967, 140-141.
69. A. PIERIS, «Towards an Asian Theology of Liberation: Some Religio-Cultural Guidelines», en (V. Fabella [ed.]) *Asia's Struggle for Full Humanity*, 75-76.

Teología asiática de la inculturación y de la contextualización

Entre las aportaciones más notables a una teología de la inculturación de la fe cristiana en Asia, hay que recordar la del teólogo jesuita indio Duraisamy Simon Amalorpavadass (1932-1990). Después de sus estudios en París, cuyo fruto son *La India al encuentro del Señor* (1964) y *Destino de la Iglesia en la India de hoy* (1967), Amalorpavadass, como director del Centro nacional bíblico-catequético-litúrgico de Bangalore, ha sido uno de los teólogos católicos más representativos e influyentes de la India contemporánea. En su obra *Evangelio y cultura, evangelización e inculturación* (1978) desarrolla las líneas de una verdadera y propia teología de la inculturación.

Al esbozar la relación entre evangelio y cultura, se deben evitar dos escollos: el de contraponer el evangelio a la cultura, lo que provocaría un sentido de extrañamiento de la propia cultura y de la propia historia, y el de efectuar un peligroso sincretismo, difuminando el evangelio en la cultura. Evangelio y cultura son distintos, pero deben entrar en una relación dinámica entre sí. La inculturación tiene sólidas bases teológicas: la creación, por la cual el mundo ha sido creado por Dios y proviene de él; la encarnación, por la cual el mundo es asumido y redimido; la iglesia, por la cual la encarnación de la palabra continúa. La inculturación es un proceso que acaece en la iglesia local en comunión con la iglesia universal. En la India, este proceso significa aprender de las grandes religiones. Si la evangelización es un movimiento hacia el exterior, la inculturación es un movimiento hacia el interior, por el que los elementos culturales y religiosos que se encuentran fuera de la Iglesia son integrados en la comunión católica. Sólo así la iglesia crece hacia la catolicidad: «A través de la evangelización y la inculturación, el dinamismo de la iglesia hacia la catolicidad se hace eficaz. Los elementos que se encuentran fuera de la iglesia piden ser integrados en la fraternidad y en la unidad católica. En este sentido, se da un doble movimiento hacia la catolicidad que tiene lugar en dos distintas direcciones, cada una de las cuales tiende hacia la otra»[70]. La inculturación teorizada por Amalorpavadass no se desarrolla sólo a nivel litúrgico y misionológico, sino que debe actuarse también a nivel teológico. Ahora bien, el jesuita indio ha hecho una notable aportación a nivel litúrgico y misionológico, pero en el campo teológico no ha pasado de justificar la necesidad de una inculturación. A propósito de la obra de

70. D.S. AMALORPAVADASS, *Gospel and Culture. Evangelization and Inculturation*, National Biblical Catechetical and Liturgical Center, Bangalore 1978, 39.

Amalorpavadass, A. Camps ha observado acertadamente que, «aunque [Amalorpavadass] habla repetidas veces de teología india, hasta ahora no ha hecho ninguna aportación ulterior relevante a la teología sistemática. El campo que le es más familiar es el de la teología de la misión y la teología de las religiones. Otros tendrán que afrontar la traducción de sus pensamientos fundamentales en el ámbito de la teología sistemática»[71]. Es de observar que la inculturación de la que habla Amalorpavadass está atenta también a la realidad social, en cuanto que la evangelización no debe únicamente referirse a la cultura, sino que debe también promover el desarrollo y la liberación[72].

Para el teólogo chino de Taiwan, Shoki Coe, que ha sido también responsable del Theological Education Fund del CEI –un organismo protestante que se propone «promover la formación teológica en el Tercer Mundo»–, es más apropiado hablar de contextualización. Y ha sido él quien ha acuñado la fórmula «Fieles al texto, pero respetuosos con el contexto». En su ensayo *Contextualización como vía hacia una reforma* (1973) sostiene la necesidad para la teología asiática de afrontar una «doble lucha»: una lucha para hacer frente al texto asegurando la fidelidad al mismo, y otra lucha para hacer frente al contexto en el que se inserta el texto. Para Coe, ha llegado la hora de superar el discurso sobre la «indigenización», que se revela estática, orientada al pasado de las culturas tradicionales, incapaz de percibir lo nuevo que va madurando en Asia y que involucra a la propia cultura. A este propósito cita la observación de un conocido misionero y teólogo japonés que trabaja en Tailandia, Kosuke Koyama, que distingue entre Tailandia uno y Tailandia dos; la Tailandia uno es la Tailandia rural, simbolizada por sus búfalos, religiosa y culturalmente impregnada de budismo hinayana; la Tailandia dos es la Tailandia moderna, simbolizada por el tráfico urbano y los modernos aeropuertos. Se trata de un conflicto que en otros lugares, como en Hong Kong, resulta aún más acusado. Dada la mutabilidad del contexto, debe evitarse tanto una «teología contextualizada» *(contextualized theology)*, que asuma el contexto como si se tratara de algo fijo y acabe fosilizándose, como una «teología camaleónica» *(chameleon theology)*, que cambia en función de los contextos. En los *contextos* hay que individuar la *contextualidad (contextuality)* mediante un discernimiento critico de lo que en cada uno de los contextos es relevante para la *missio Dei*, y a lo que debe responderse con la *contextua-*

71. A. CAMPS, «Theologie der Inkulturation: Duraisamy Simon Amalorpavadass, Indien», en (H. Waldenfels [ed.]) *Theologen der Dritten Welt*, Beck, München 1982, 138.
72. Cf. D.S. AMALORPAVADASS, El universo indio de una nueva teología», en *El Evangelio emergente*, 135-155.

lización (contextualization), que es un proceso que se articula en palabras y en obras. En los diversos contextos, la contextualización guarda proporción con la contextualidad. Por eso Coe no habla de «teología contextual» *(contextual theology)* ni de «teología contextualizada» *(contextualized theology),* sino de «teología que contextualiza» *(contextualizing theology)* o «teología de la contextualización». Es a través de la contextualización como respuesta a la contextualidad como se construye la catolicidad, la cual no es uniformidad incolora, sino plenitud de verdad y de gracia que se despliega y se manifiesta en diferentes contextos: «De este modo, podemos saludar alborozados la emergencia de una teología negra (y, por tanto, de una teología amarilla) y de la teología de la liberación, por amor a la verdadera catolicidad del evangelio. No existe ninguna teología incolora *(colorless theology),* sino una teología animada por los múltiples colores que dan lugar a la abigarrada belleza de los cielos nuevos y la tierra nueva que Dios ha prometido. O, por emplear otra metáfora, todos los sonidos deben ser integrados en la gran sinfonía del coro del Aleluya, que hay que escuchar no sólo en el cielo, sino también en la tierra»[73].

El ya citado teólogo japonés Kosuke Koyama –autor de una *Teología entre los búfalos* (1974), fruto de su misión y de su enseñanza en la Tailandia rural, y de *Monte Fuji y Monte Sinaí* (1985), donde insiste en la necesidad de un diálogo creativo entre espiritualidad asiática (simbolizada por el Monte Fuji) y espiritualidad bíblica (representada en el Monte Sinaí)– ha hecho que la teología de la contextualización preste atención repetidamente a los cambios que está experimentando el contexto asiático. En su libro *¿Peregrino o turista?* (publicado en Singapur en 1974), relata sus dos peregrinaciones a la famosa pagoda Shwe Dagon, de Rangún (Birmania), que es uno de los lugares sagrados del budismo. La pagoda se alza sobre una colina que había que ascender descalzo: «Era una subida lenta. Cada paso era un lento paso ceremonial. El sudor fluía de mi frente como si fuera un sudor religioso». Pero es así, lenta y meditativamente, como se llega a lo sagrado, no a la carrera, ni en motocicleta, ni en helicóptero. Koyama regresó más tarde a Rangún y volvió a efectuar su peregrinación a la pagoda de Buda; pero, para su sorpresa, descubrió que habían instalado un ascensor. Según lo prescrito, se descalzó, pero subió en muy pocos instantes (encontrándose por primera vez en un ascensor con los pies descalzos y con los zapatos y los calcetines en la mano). ¿Fue acaso una peregrinación? Podría haber sido también una excursión turística: «Una extraña sensación

73. SH. COE, «Contextualization as the Way Toward Reform», en (D.J. Elwood [ed.]) *Asian Christian Theology. Emergent Themes,* 48-55; aquí: 54.

de pérdida temporal de identidad pesaba sobre mí». La tecnología suprimía la posibilidad de acceder a lo sagrado lenta y meditativamente. Una teología de la contextualización debe hacerse en Asia preguntas como éstas: «¿Cuál debería ser la relación entre la tecnología y nuestro acercamiento a lo sagrado?; ¿se puede poner creativamente la tecnología al servicio de quien vive de la gracia de la búsqueda de Dios?»[74].

El teólogo protestante filipino Emérito P. Nacpil, en un encuentro celebrado en Bangkok (Tailandia) en 1972, formuló el «principio crítico asiático» como principio metódico a seguir para hacer una teología de la contextualización[75]. Se trata de un principio *situacional* que prescribe a la teología prestar atención a la diversidad de las situaciones asiáticas; se trata de un principio *hermenéutico* que obliga a la teología a interpretar el evangelio y la tradición en correspondencia con lo que exige la situación; se trata de un principio *misionológico* al servicio de una teología de la misión; y se trata de un principio *educativo* que hay que poner en práctica en las mismas escuelas de teología, en orden a su aplicabilidad pastoral.

El teólogo presbiteriano chino de Taiwan, Choang-Seng Song, ha descrito la teología cristiana en fase de formación en Asia como «teología del tercer ojo» (cf. su obra, *Third-Eye Theology,* 1979). El tercer ojo es el ojo asiático de la tradición budista, el ojo del corazón, que trasciende a la razón y sabe mirar en dirección al misterio: «El Zen [...] quiere abrirnos un "tercer ojo", como lo llaman los budistas, capaz de penetrar en la región desconocida, a la que nuestra ignorancia no nos permite acceder. Cuando la nube de la ignorancia desaparece, se hace manifiesta la infinitud del cielo, donde vemos por primera vez dentro de la naturaleza de nuestro propio ser». Song se da cuenta de que la teología cristiana en Asia ha sufrido una «cautividad occidental» de la que debe ser liberada[76]. Sólo así puede nacer una «teología del seno de Asia» (cf. su obra *Theology from the Womb of Asia,* 1986). Además, en Asia la teología ecuménica debe asumir un ensanchamiento ecuménico que incluya no sólo a las iglesias cristianas, sino la más vasta ecumene de las grandes religiones. La última de las *Diez tesis para una teología en Asia* (1984) dice lo siguiente: «La teología ecuménica tiene una connotación más

74. K. KOYAMA, «Pilgrim or tourist?», en (G.H. Anderson y T.F. Stransky [eds.]) *Third World Theologies,* Paulist Press / Eerdmans, New York / Grand Rapids, MICH 1976, 223-226 (se trata de un pasaje central del libro de K. Koyama insertado en una antología de textos de teólogos del Tercer Mundo).
75. Cf. E.P. NACPIL, «The Critical Asian Principle», en (D.J. Elwood [ed.]) *Asian Christian Theology. Emergent Themes,* 56-59.
76. Cf. C.S. SONG, *Third-Eye Theology. Theology in Formation in Asian Setting,* Orbis Books, New York 1979, 10-13.

vasta para cuantos vivimos en los contextos culturales y religiosos de Asia. Es la *oikuméne* asiática, el continente más vasto, con sus historias, culturas y religiones, que es el sujeto de nuestro compromiso teológico. La teología ecuménica dentro de las comunidades cristianas presupone la teología ecuménica en este sentido más amplio»[77].

Teología asiática de la liberación

Entre los teólogos que subordinan el carácter de asiaticidad al de tercer-mundialidad hay que citar al teólogo católico filipino Carlos Abesamis, que en Wennappuwa, en su ponencia sobre el tema *Fe y reflexiones de vida de los ambientes populares en Filipinas* (1979), afirmó explícitamente: «La característica principal de una teología verdaderamente asiática es su "tercer-mundialidad". Para acentuar este primado decimos que la "tercer-mundialidad" es el sustantivo, mientras que la "asiaticidad" es el adjetivo»[78]. Lo cual significa que la teología asiática es ante todo una teología del Tercer Mundo y debe desarrollarse, por tanto, en la línea de la teología de la liberación, y que sólo de modo subordinado es teología típicamente asiática, con su dimensión religioso-cultural propia.

En esta misma línea se mueve sustancialmente el teólogo católico cingalés Tissa Balasuriya, que en *Teología planetaria* (1984) contempla la necesidad de una reorientación global de la teología sobre la base de una agenda global de los problemas a escala planetaria. Balasuriya procede según la metodología propia de la teología de la liberación, que parte de un amplio análisis de la situación para, mediante un acto segundo, llegar a articular la reflexión teológica. El sistema mundial, resultado actual de la expansión territorial y económica de los pueblos europeos hacia el resto del mundo, es un sistema de dominación económica y cultural caracterizado por el clasismo, el racismo, el sexismo y el religionismo –tema particularmente advertido por un teólogo asiático–, que es la actitud de quien pretende tener el monopolio sobre Dios y que se expresa en un complejo de superioridad que ignora el diálogo y el respeto por las otras religiones. De ahí la necesidad de un nuevo orden mundial y de un proceso de purificación, a través del cual debe pasar el cristianismo por haber sido «la religión del sacro romano imperio, de la cultura occidental y del capitalismo euro-americano»[79]. Para hacer teología en Asia es necesaria una liberación de la teología[80], en cuanto que la teología occidental está demasiado hipotecada por cuestiones nacidas en Occidente, aparte de que es una teología profundamente conservadora, pro-capitalista y pro-occidental. Una teología planetaria se confronta con los problemas a escala planetaria, en orden a una liberación humana integral.

El teólogo católico cingalés Aloysius Pieris busca una original síntesis entre ambas dimensiones –la religioso-cultural, o de la asiaticidad, y la social, o de la tercer-mundialidad– en numerosos ensayos e intervenciones que ha recogido en el denso volumen *Teología de la liberación en Asia. El cristianismo en el contexto de la pobreza y de las religiones* (1986). Asia es un continente de grandes tradiciones religiosas, pero es un continente no cristiano: «La irrupción del Tercer Mundo en la escena mundial es también la irrupción del mundo no-cristiano. La inmensa mayoría de los pobres de Dios perciben el interés supremo y simbolizan su lucha por la liberación en el modo expresivo de las religiones y las culturas no-cristianas. Por tanto, una teología que no se dirija a estos pueblos no-cristianos, o no hable a través de ellos, es un lujo esotérico de una minoría cristiana. Por eso necesitamos una teología de las religiones que ensanche las fronteras existentes de la ortodoxia, si queremos entrar en las corrientes de liberación de las otras religiones y culturas»[81].

Si una teología cristiana de la liberación tiene poder movilizador en un continente como América Latina, no es éste el caso de Asia, donde la presencia de los cristianos, después de cuatro siglos de misiones, no significa más que un exiguo 2% (de los que prácticamente la mitad se encuentran en las Filipinas, donde ninguna otra gran religión asiática había hundido sus raíces institucionales antes de la llegada del cristianismo), en un continente que contiene casi a la mitad de la población mundial: «Los teólogos de la liberación de América Latina, sobre la base de la herencia cristiana tradicional de su continente, pueden hablar de Cristo y de su liberación como de una exigencia nacional y continental. También los africanos pueden convertirse pronto, numérica y cualitativamente, en una voz potente dentro del Tercer Mundo. Pero Asia, como las circunstancias lo indican claramente, seguirá siendo

77. C.S. SONG, «Open Frontiers for Theology in Asia: Ten Positions», en *Tell Us Our Names. Story Theology from an Asian Perspective,* Orbis Books, New York 1984, 3-24; aquí: 21.

78. C. ABESAMIS, «Faith and Life Reflections from the Grassrots in the Filippines», en (V. Fabella [ed.]) *Asia's Struggle for Full Humanity,* 123-139; aquí: 134.

79. T. BALASURIYA, *Planetary Theology,* Orbis Books, New York 1984, 121.

80. Cf. T. BALASURIYA, «Towards the Liberation of Theology in Asia», en (V. Fabella [ed.]) *Asia's Struggle for Full Humanity,* 16-27.

81. A. PIERIS, *El rostro asiático de Cristo. Notas para una teología asiática de la liberación,* Sígueme, Salamanca 1991, 97-98.

siempre un continente no cristiano»[82]. Esta última es una afirmación un tanto tajante, pero, según el jesuita cingalés, está justificada por la historia de las religiones: de hecho, son raras, cuando no imposibles, las conversiones en masa de una soteriología fuerte (como el cristianismo, pero también las grandes religiones mundiales, como el islam y el budismo) a otra soteriología fuerte, excepto en el caso de una presión militar (y esto explicaría el sustancial fracaso de las misiones cristianas en Asia), mientras que es posible el paso y la conversión en masa de una religión tribal a una soteriología fuerte (y esto explicaría el éxito de las misiones cristianas en las regiones no islámicas de África).

De ahí la necesidad de una «nueva teología de las religiones» elaborada a partir de la perspectiva del Tercer Mundo[83]. La teología de la liberación es inadecuada, porque no conoce la dimensión de la asiaticidad; la teología de la inculturación, a su vez, es igualmente inadecuada, porque no conoce la dimensión de la tercer-mundialidad; y ambas son inadecuadas porque funcionan con una inadecuada teología de las religiones. La teología de la liberación acaba apareciendo en Asia como una teología de «Cristo-*contra*-las-religiones», en cuanto que se revela expresión de un cristianismo conquistador frente al que deben capitular las religiones no cristianas. Es decir, para las religiones asiáticas la clave del «Cristo liberador» no es significativa y no puede ser movilizadora. La teología de la inculturación, en cambio, funciona con una teología del «Cristo-*de-las*-religiones», en cuanto que se revela como expresión de un cristianismo que se autocomprende y se presenta como la realización de los valores dispersos en las religiones no cristianas. En este sentido, la teología de la liberación es *exclusiva* (de las otras religiones), y la teología de la inculturación es *inclusiva* (de los valores de las otras religiones, aunque subordinándolos al cristianismo): ambas son incapaces de percibir los «puntos de sensibilidad» de la religiosidad asiática.

La base de la religiosidad asiática es la liberación, no la fe en un Dios personal. La religión asiática es en gran parte *meta-teísta,* o al menos *no-teísta,* cuando no, tal vez, *a-teísta.* Para la religiosidad asiática, «la soteriología es el fundamento de la teología»[84]. Éste es el punto de contacto entre cristianismo y religiones no cristianas en Asia; «ésta es la única puerta» que puede hacer que vuelva a entrar en Asia el cristianismo –el cual, a pesar de haber nacido en Asia, es en dicho continente una especie

82. *Ibid.*, 52.
83. *Ibid.*, 111-131.
84. *Ibid.*, 127.

de cuerpo extraño–, «es decir, el núcleo soteriológico o el núcleo liberador de las diversas religiones que han dado forma y estabilidad a nuestras culturas»[85]. El acercamiento a las religiones asiáticas, por tanto, no puede ser ni eclesiológico ni cristológico ni teo-lógico (en el sentido de la doctrina sobre Dios), sino soteriológico, y debe aspirar a que toda tradición religiosa exprese lo mejor de sí como «camino hacia la salvación», en términos no sólo de microética (dimensión individual de la liberación/*sotería*), sino también de macroética (dimensión político-social). El camino hacia la salvación pasa a través de la humanización individual y estructural. Ésta es la apuesta. Si la teología cristiana tiene una tarea en Asia, no es la de imponer una visión del mundo, sino la de solicitar, promover y acompañar lo que Pieris llama «el desvelarse cristiano de la experiencia no cristiana de la liberación»[86].

Lo cual no es precisamente indoloro para la iglesia, a la que se exige ser «muy humilde para ser bautizada en el Jordán de la religiosidad asiática, y muy osada para ser bautizada en la cruz de la pobreza asiática»[87]. Es un camino que hay que recorrer en la humildad y en la participación, y por él avanzan las comunidades de base, que no imponen una cosmología cristiana, sino que practican una hermenéutica del evangelio en la perspectiva del Tercer Mundo, en la que resultan centrales las categorías de *basiléia, metánoia* y *martyrion* (reino, conversión y testimonio): «¿No debería la teología ser la explicitación de la teopraxis de estas *ecclesiolae* que se han apropiado la religiosidad revolucionaria del Tercer Mundo?; ¿no debería ser encomendada a redactores tardíos la redacción de esta teología?; ¿no nació de este modo la Escritura?; ¿y no es éste el modo de hacer teología en el Tercer Mundo?»[88].

En síntesis, si para Carlos Abesamis y para Tissa Balasuriya es más relevante el polo de la tercer-mundialidad, que conecta directamente la teología asiática con la teología del Tercer Mundo, para Aloysius Pieris resulta más relevante en Asia el polo de la asiaticidad, lo cual no significa abandonar la instancia de la teología de la liberación ni limitarse a la instancia de la teología de la inculturación, sino recuperarlas a un nivel más profundo, en una relación nueva con las otras religiones y a través de una vía asiática a la liberación.

85. A. PIERIS, «Hablar del Hijo de Dios en las culturas no cristianas»: *Concilium* 173 (1982) 117-127; aquí: 118.
86. A. PIERIS, *El rostro asiático de Cristo,* 95.
87. *Ibid.*, 95.
88. *Ibid.*, 131.

Teología del Minjung

En los ambientes protestantes de Corea del Sur ha surgido la perspectiva de la *Minjung theology*[89]. *Minjung* es una palabra coreana que resulta de la combinación de dos caracteres chinos: *min,* que significa pueblo, y *jung,* que significa masa. *Minjung* significa, por tanto, la masa del pueblo, o simplemente la masa, o también el pueblo: «El *minjung* es la realidad permanente de la historia. Reinos, dinastías y estados surgen y desaparecen; pero el *minjung* permanece como aquella realidad concreta en la historia que experimenta la aparición y la desaparición de los poderes políticos»[90]. La expresión coreana *minjung* se remite al término griego *ójlos* del evangelio de Marcos, que, a diferencia del término *laós,* que se refiere al pueblo como realidad nacional, sirve para referirse a los necesitados y menesterosos[91]. La «teología del *minjung*» es, pues, una «teología del pueblo», en el sentido de que es una reflexión del pueblo que quiere ser sujeto de su historia: no pretende ser ni una teología política coreana ni una teología coreana de la liberación, sino que se mueve con originalidad propia tanto en el horizonte de la hermenéutica política del evangelio, propio de la teología política europea, como en el horizonte de la liberación. Nace del descubrimiento de que el mensaje cristiano no tiene sólo una dimensión religiosa, sino también política, y hunde sus raíces en la experiencia histórica y cultural del pueblo coreano. Existe una palabra muy expresiva en la literatura coreana, *Han,* que sigue siendo uno de los elementos más característicos de la «teología del *Minjung*», hasta el punto de que se ha denominado a ésta «teología del Han»[92]. *Han* es el sentimiento colectivo del pueblo oprimido, víctima de todos los abusos que jalonan la historia coreana. El poeta Kim Chi Ha (convertido al cristianismo) escribe en su poema *La historia del sonido:* «En esta pequeña península resuena insistente el clamor de espíritus ofendidos y el eco luctuoso del *Han* de cuantos han muerto por causa de invasiones extranjeras, guerras, tiranías, rebeliones, enfermedades malignas y hambrunas. Quiero que mis palabras sean capaces de contener ese clamor y ese eco, a fin de transmitir el *han* y comunicar una aguda conciencia de nuestra tragedia histórica»[93]. La «teología del *Minjung*» pretende dar expresión al *han* del *minjung,* a la «justa indignación» del pueblo oprimido, tanto en el régimen comunista de Corea del Norte como en el régimen tecnocrático de Corea Sur.

89. Cf. CTC-CCA, *Minjung Theology. People as the Subjects of the History,* Orbis Books, New York 1983.
90. Y.B. KIM, «Messiah and Minjung: Discerning Messianic Politics over against Political Messianism», en *Minjung Theology,* 183.
91. Cf. B.M. AHN, «Jesus and the Minjung in the Gospel of Mark», en *Minjung Theology,* 138-152.
92. Cf. N.D. SUH, «Towards a Theology of Han», en *Minjung Theology,* 55-69.
93. Citado en *Minjung Theology,* 26.

* * *

Liberación, inculturación/contextualización, nuevo diálogo con las religiones: éstos son los proyectos surgidos en los últimos decenios del siglo XX en la reflexión teológica de las comunidades cristianas del Tercer Mundo. Entre ellos, el que mejor ha logrado articularse es el de la teología de la liberación, surgida en América Latina entre 1968 y 1972, que ha ejercido un poderoso influjo en los proyectos teológicos que iban surgiendo en África y en Asia, hasta el punto de ser reconocida casi universalmente como la dimensión común de «tercer-mundialidad» de la teología del Tercer Mundo. Pero la teología de la liberación no es la única expresión teológica de las comunidades cristianas del Tercer Mundo: la teología en África, en cuanto teología africana, plantea el problema del encuentro del cristianismo con las culturas no occidentales; la teología en Asia, en cuanto teología asiática, se debate sobre todo con el problema del diálogo y la colaboración con las religiones no cristianas. Este ensanchamiento de horizontes y esta intensificación de la reflexión teológica en diversas direcciones han sido perfectamente expresadas en una sugerente página del antropólogo y misionero protestante Charles Kraft, en un estudio sobre el cristianismo en perspectiva inter-cultural: «Los datos de la Escritura que nosotros tratamos de comprender pueden ser comparados a una gran montaña rica en yacimientos auríferos. Para extraer este precioso mineral hay que excavar una serie de pozos en la montaña. Ahora bien, casi todas las minas teológicas en la montaña de la verdad revelada han sido excavadas en un área muy delimitada: el área definida por la cultura occidental. Hay diversos pozos que representan la diversidad de perspectivas de la cultura occidental, pero muchos de ellos, o bien han sido conectados entre sí para formar un único y largo túnel de la actividad teológica cristiana occidental, o bien han sido abandonados, poniendo a su entrada el aviso "herejía". Entre tanto, los miembros de otras seis mil culturas, o más, han tenido la impresión de que las excavaciones en la montaña de Dios sólo pueden hacerse entrando allí donde los teólogos occidentales han perforado el suelo, con tal de que no haya carteles con el aviso de "herejía". El resto de la montaña sigue estando ampliamente inexplorado»[94].

94. CH.H. KRAFT, *Christianity in Culture: A Study in Dynamic Biblical Theologizing in a Cross-Cultural Perspective,* New York 1979, 3.

16
Teología ecuménica

Uno de los principales hechos que caracterizan al siglo XX es el movimiento ecuménico, en el que todas las iglesias se encuentran activamente implicadas para superar las divisiones del pasado y tratar de recobrar la unidad de la iglesia cristiana.

El término «ecumene» (y «ecuménico»), derivado del griego *oikuméne*, significa la «tierra entera», o también «toda la tierra habitada», y en el uso lingüístico actual es asumido en un triple significado teológico: *a)* puede indicar lo que concierne a toda la iglesia católica: en este sentido, se habla de «concilios ecuménicos»; *b)* en una acepción más amplia, puede indicar lo que concierne a la unidad de los cristianos y de las iglesias cristianas sobre la faz de la tierra: en este sentido, y a partir de comienzos del siglo XX, se habla de «movimiento ecuménico»; *c)* pero, en una acepción aún más amplia, puede indicar mundialidad y universalidad: en este sentido, va imponiéndose el uso de hablar de un ecumenismo ecuménico que se extiende a los problemas concernientes a la comunidad mundial de las religiones.

1. El giro ecuménico

Las investigaciones historiográficas[1] sitúan los orígenes del movimiento ecuménico a principios del siglo XIX, concretamente en 1805, con la propuesta del misionero baptista William Carey de crear una «asociación general de todas las denominaciones cristianas existentes en las cuatro partes del mundo». La propuesta nacía de la base, de los ambientes misioneros protestantes, comprometidos sobre todo en África y en Asia, donde era más visible el efecto paralizante de las divisiones so-

1. R. ROUSE y S.C. NEILL (eds.), *Storia del movimento ecumenico dal 1517 al 1948* (3 vols.) I-II: Il Mulino, Bologna 1973; III: EDB, Bologna 1982.

bre la misión, la cual imponía el ecumenismo a las iglesias cristianas. Los diversos intentos de coordinar las actividades misioneras de las iglesias, así como las sociedades misioneras que se iban creando y los encuentros periódicos que se realizaron a partir de 1854, hicieron crecer una conciencia ecuménica que condujo a la Asamblea de Edimburgo de 1910, que marca el comienzo oficial del movimiento ecuménico. En Edimburgo, las jóvenes iglesias que habían recibido la misión se dirigieron en estos términos a las iglesias que habían enviado la misión: «Vosotras nos habéis enviado los misioneros que nos han hecho conocer a Jesucristo, y no podemos sino agradecéroslo. Pero nos habéis traído también vuestras distinciones y vuestras divisiones [...]. Nosotras os pedimos que prediquéis el evangelio y que dejéis que sea Cristo el Señor quien suscite en nuestros pueblos, bajo la solicitación de su Espíritu Santo, la iglesia conforme a su exigencia, que será la iglesia de Cristo [...] libre al fin de todos los "ismos" con que habéis clasificado la predicación del evangelio entre nosotros»[2].

La Conferencia de Edimburgo decidió la constitución de una comisión permanente de coordinación de la actividad ecuménica para promover las propuestas y proyectos surgidos en la asamblea. En particular, dos proyectos irán concretándose y desarrollándose: *a)* la comisión *Life and Work* (Vida y Acción), promovida sobre todo por el obispo luterano de Uppsala, Nathan Söderblom, para afrontar de manera coordinada los problemas referentes a la responsabilidad de las iglesias en relación a la sociedad; y *b)* la comisión *Faith and Order* (Fe y Constitución), promovida sobre todo por el obispo anglicano Charles Brent, para abordar el contencioso teológico que divide a las confesiones cristianas. Ambos organismos obedecían a sendas lógicas diversas: «Vida y Acción» estaba abierta a los problemas de la sociedad y se proponía favorecer la unidad de las iglesias a través del servicio práctico que hay que prestar a la sociedad; «Fe y Constitución», en cambio, desarrollaba una acción de clarificación inter-eclesial y se proponía promover la unidad en el plano de la doctrina. Además, también era distinta la teología que subyacía a ambos proyectos: «Vida y Acción» se inspiraba en la teología liberal y en el *Social Gospel* americano, que relativizaban los problemas dogmáticos; «Fe y Constitución», en cambio, se inspiraba en la teología dialéctica, que ponía el acento en la revelación y en sus contenidos doctrinales. Pero el intenso trabajo desarrollado por ambas comisiones condujo, de la inicial diferencia (e incluso divergencia), a una convergencia práctica y doctrinal, en el convencimiento de que la unidad entre las iglesias hace más eficaz la diaconía de la iglesia en el mundo, sobre todo en una época en que los nacionalismos dilaceraban a Europa; y condujo también a una confluencia organizativa en un único organismo, el *World Council of Churches* (WCC = Consejo Mundial de las Iglesias), o *Conseil Oecuménique des Églises* (CEE = Consejo Ecuménico de las Iglesias = CEI), cuya constitución se decidió en la reunión ecuménica de Utrecht en 1938. El CEI debería haber celebrado su primera asamblea general en agosto de 1941, pero tuvo que ser diferida a causa de la guerra, y se celebró en Amsterdam entre el 22 de agosto y el 4 de septiembre de 1948. Las dos comisiones, «Fe y Constitución» y «Vida y Acción» (que más tarde se convertirá en «Iglesia y sociedad»), confluyeron como dos departamentos en el CEI, coordinados por un comité central que promueve cada seis o siete años una asamblea general, la cual sigue siendo la instancia en que se verifica la voluntad de las iglesias-miembro, tanto en el campo doctrinal como en el práctico. Con la reestructuración de 1971, el CEI se articula en tres unidades, coordinadas por el comité central: «Fe y Testimonio» (a la que pertenece la histórica sección «Fe y Constitución»), que se ocupa de los problemas doctrinales referentes a la unidad visible de la iglesia; «Justicia y Servicio», que articula mejor todo el abanico de cuestiones prácticas; y «Educación y Renovación», que promueve la educación cristiana y la formación ecuménica (y que incluye también la sección «Mujeres en la iglesia y en la sociedad»)[3].

El CEI no es una «super-iglesia», sino un espacio eclesial que crea las condiciones «para que las iglesias estén en contacto vivo entre sí». La «plataforma doctrinal» que subyace a este encuentro institucionalizado de iglesias cristianas y a su colaboración se expresa de este modo: «El CEI es una asociación de iglesias que aceptan a nuestro Señor Jesucristo como Señor y Salvador», fórmula que fue ulteriormente precisada en un sentido cristológico y trinitario: «El CEI es una asociación de iglesias que confiesan que el Señor Jesucristo es Dios Salvador según las Escrituras, y que buscan, por tanto, realizar juntas su vocación común para la gloria del único Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo»[4]. A partir de los años setenta, el trabajo del CEI ha venido subrayando cada vez más que la búsqueda de la unidad visible entre las iglesias está al servicio de la unidad de la humanidad y debe intentarse de acuerdo con modelos que integren las diversidades como variantes positivas del misterio inagotable de la *koinonía* eclesial.

Pero el CEI no es la única realidad ecuménica en la cristiandad ni representa por sí solo el movimiento ecuménico. También la iglesia ca-

2. Cf. G. PATTARO, *Corso di teologia dell'Ecumenismo*, Queriniana, Brescia 1985, 32-33.

3. Cf. M. VAN ELDEREN, *Introducing the World Council of the Churches*, WCC Publications, Genève 1990.
4. Cf. G. PATTARO, *Corso di teologia dell'Ecumenismo*, 61.

tólica romana está ahora involucrada activa e institucionalmente en el movimiento ecuménico. El ecumenismo en la iglesia católica ha ido madurando lentamente, por su profunda conciencia de ser la única iglesia de Cristo –de la que se han alejado los otros cristianos a lo largo de los siglos, sobre todo con el cisma de Oriente en el siglo XI y con la Reforma protestante en el siglo XVI– y por su estructura unitaria, que contrasta con las segmentaciones de la realidad cristiana no católica. A esta lenta maduración han contribuido con su obra ecuménica algunas personalidades católicas de relieve, como el padre Fernand Portal (1855-1926), promotor del diálogo con los anglicanos que desembocó en las Conversaciones de Malinas (1921-1925); o Paul Couturier, que en 1935 transformó la intención de la semana de oración por la unidad (18-25 de enero) –ideada en 1908 por el pastor anglicano americano Paul Wattson (recibido en la iglesia católica en 1910) en orden al «retorno» de los hermanos separados a la iglesia de Roma– en una intención verdaderamente ecuménica, capaz de recoger la oración de todos los cristianos por «la unidad que Dios quiera, cuando él quiera y con los medios que él quiera», y que promovió las conferencias interdenominacionales de Dombes, donde se celebraron a partir de 1942; o dom Lambert Beauduin, fundador del monasterio de la Unión de Chevetogne, que promovió un intenso trabajo en el plano de la doctrina y la espiritualidad ecuménicas; o, sobre todo, Yves Congar, que con la obra *Cristianos desunidos* (1937) abrió la teología católica a la problemática ecuménica.

Pero el giro decisivo en la iglesia católica romana se produjo con el concilio ecuménico Vaticano II (11 de octubre de 1962 – 8 de diciembre de 1965), anunciado por Juan XXIII el 25 de enero de 1959, al término de la semana de oración universal por la unidad. En sus dieciséis documentos, el concilio ha realizado un giro doctrinal y pastoral, de una iglesia que se autodefinía prevalentemente en los términos jurídico-canónicos de sociedad jerárquicamente estructurada, a una iglesia que, más bíblicamente, se autocomprende como pueblo de Dios en camino y como comunión; más aún, de una iglesia que se defendía como si fuera una fortaleza asediada (el *Syllabus* de 1864, de Pío IX, y la encíclica *Humani Generis* de 1950, de Pío XII, son algunos ejemplos de esta mentalidad), a una iglesia que «abate los bastiones» (von Balthasar), se atreve a descender al mundo y se declara solidaria con «los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias» de la humanidad, como se afirma al comienzo de la constitución conciliar *Gaudium et Spes*.

El concilio Vaticano II, el único concilio que ha centrado su atención en la iglesia, acabó realizando una especie de «relativización» de la iglesia misma. En los documentos conciliares, en efecto, la iglesia no es

vista como una magnitud que subsista por sí, sino que es referida tanto a Cristo, de quien recibe el ser y la estructura, como al mundo, al que es enviada como signo e instrumento de salvación. Se trata de una relativización que ha puesto más expresamente a la iglesia *en relación* tanto con sus orígenes como con su misión en el mundo. De esta des-centración efectuada por el concilio se derivan importantes consecuencias: centralidad de la palabra de Dios; movilización de todos los componentes de la comunidad eclesial, tanto en el nivel de dirección de la iglesia, con la colegialidad episcopal, como en el nivel de los laicos, que son llamados a asumir sus responsabilidades; un sentido más agudo de la misión en términos de servicio; una relación no ya de antagonismo, sino de solidaridad con el mundo en el que tiene que actuar; una relación de diálogo y de búsqueda activa de la unidad con las otras comunidades cristianas; una relación de diálogo y de colaboración también con las grandes tradiciones religiosas de la humanidad. Es en este contexto de eclesiología de comunión donde se sitúa el decreto *Unitatis redintegratio* sobre el ecumenismo (1964), que constituye la agregación definitiva de la iglesia católica a la causa ecuménica.

El decreto conciliar expone los principios católicos del ecumenismo (no los principios del ecumenismo católico): no hay dos ecumenismos –el ecumenismo católico y el ecumenismo de los cristianos no-católicos– que se desarrollen en yuxtaposición o incluso en antagonismo, sino un solo ecumenismo, en el que la iglesia católica participa lealmente con su identidad y autocomprensión eclesial; y el mismo decreto trata además del ejercicio del ecumenismo en términos de conversión, reforma, diálogo y cooperación. Los cristianos no católicos, antaño «disidentes» y «heréticos», son reconocidos como «hermanos en el Señor», aunque separados de la plena y perfecta comunión con la iglesia católica; se recibe el principio, si bien en su modalidad católica, de la *Ecclesia semper reformanda,* y se promueve el diálogo doctrinal ecuménico, que hay que conducir desde la conciencia de que «existe un orden o *jerarquía* en las verdades de la doctrina católica, al ser distinto el lazo que las une con el fundamento de la fe cristiana» (*UR* 11).

El giro ecuménico del concilio fue posibilitado por la eclesiología de comunión expresada en la constitución dogmática sobre la iglesia *Lumen Gentium,* donde se afirma –y se trata de un verdadero «expediente ecuménico» (Congar)– que la iglesia de Cristo y de los apóstoles «subsiste en *(subsistit in)* la iglesia católica» (*LG* 8); expresión que reaparece en el Decreto sobre el ecumenismo (*UR* 4) y en la Declaración conciliar sobre la libertad religiosa *Dignitatis Humanae* (*DH* 1). Si la iglesia de Cristo se identifica simplemente con la iglesia católica, como sucedía en la teología postridentina e incluso en la encíclica eclesioló-

gica *Mystici Corporis* (1943), los cristianos no católicos siguen estando excluidos de la realidad de la iglesia; pero, si bien la iglesia de Cristo subsiste en la iglesia católica, la realidad de iglesia no se afirma de modo exclusivo, y puede darse también, aunque de un modo incompleto e imperfecto, fuera de la iglesia católica. Además, si la iglesia se describe prevalentemente con la categoría de sociedad perfecta y jerárquica (*societas perfecta et ierarchica*), como sucedía en la teología pos-tridentina, o incluso con la categoría de cuerpo místico, como ocurría en la encíclica *Mystici Corporis,* la cuestión de la pertenencia a la iglesia se plantea en los términos de un dilema: o se es miembro de la iglesia como sociedad y como cuerpo místico, o no se es miembro, y entonces siguen quedando excluidos de la autocomprensión católica de iglesia los cristianos no católicos; pero si la iglesia se describe con la categoría de comunión, como sucede en la eclesiología de la *Lumen Gentium,* entonces se evita plantear la tan espinosa cuestión de quién es miembro de la iglesia –como evita hacer el concilio Vaticano II–, y en semejante autocomprensión católica se abre la posibilidad de encontrar elementos y niveles de comunión –y, por tanto, realidad de iglesia– incluso fuera de la iglesia católica: «Obsérvese –escribe Y. Congar– cuán rica, tradicional, absolutamente bíblica y patrística es esta idea de comunión, en la que tenemos un verdadero estatuto del ecumenismo»[5].

El trabajo realizado en el período post-conciliar es relevante. La iglesia católica, aunque no sea miembro del CEI –al que ya se han adherido las principales denominaciones cristianas, protestantes y ortodoxas–, mantiene oficialmente el diálogo con siete categorías de comunidades eclesiales: la iglesia ortodoxa, la iglesia copta, la comunión anglicana, la federación luterana mundial, la alianza reformada mundial, el consejo metodista mundial y el movimiento de los pentecostales. Entre los principales resultados obtenidos, hay que consignar los siguientes: con relación a la Ortodoxia, la anulación en 1965 de las excomuniones recíprocas de 1054; con la Comunión anglicana, el «acuerdo sustancial» expresado por el Informe final ARCIC I (1982) de la comisión internacional anglicano-católica; con el CEI, el documento de «convergencia» de la comisión «Fe y Constitución» sobre «Bautismo, Eucaristía y Ministerio» (BEM), llamado también «Documento de Lima» (1982). Los documentos ecuménicos expresan diversos niveles en los resultados alcanzados: la *convergencia* (en este nivel se sitúa el BEM), el *acuerdo* (en este nivel se sitúa el ARCIC I) y el *consenso,* que refleja un acuerdo total, si no en la expresión, sí al menos en el contenido, y que es un término reservado a la adhesión común de las respectivas

5. Y. CONGAR, *Saggi ecumenici,* Città Nuova, Roma 1986, 35.

autoridades eclesiales. Los documentos ecuménicos expresan una lógica que invierte la lógica de la dilatación del sistema confesional en la lógica ecuménica de la concentración en la verdad evangélica.

Pero no existe sólo el ecumenismo *oficial* o institucional de las comisiones y de los encuentros entre autoridades responsables de las comunidades eclesiales; también existe un vasto y variado ecumenismo *espiritual* y práctico sumamente activo, que cambia las mentalidades, introduce micromutaciones en el tejido eclesial y anticipa los pasos oficiales; y se da igualmente un ecumenismo *doctrinal* o teológico que se expresa en la búsqueda y la reflexión y que está destinado a convertirse en una dimensión de toda la teología: sistemática, ética e histórica. Puede parecer desconcertante, pero los aspectos más conflictivos en las negociaciones ecuménicas no tienen que ver con la doctrina trinitaria, ni con la cristología, ni con la antropología, sino con la eclesiología, y concretamente con el nudo doctrinal de la estructura de la comunidad y de los ministerios puestos al frente de la comunidad. Las divisiones, que se remontan al siglo XI en relación con la Ortodoxia, y al siglo XVI en relación con la Reforma, han creado tradiciones y estructuras eclesiásticas que sólo ahora se miden en la confrontación y en el diálogo. Aquí la teología está llamada a «remover los peñascos» (H. Küng) que obstruyen el camino hacia el entendimiento ecuménico.

Para Yves Congar, en su último curso de teología ecuménica en el Instituto Católico de París, titulado *Diversidad y comunión* (1982), siguen quedando excluidas dos vías: la vía del *retorno* de los cristianos no católicos al redil de la iglesia católica romana (esta postura sería indicio de integrismo ecuménico) y la vía del *aplazamiento* hasta la escatología de la unidad entre los cristianos, como milagro que Dios realizará al final de los tiempos (esta postura significaría una huida de las tareas históricas y seria indicio de pesimismo ecuménico). Por tanto, ni retorno al redil romano ni aplazamiento *sine die* de la unidad. La *Unitatis Redintegratio* constituye una tarea histórica para las iglesias cristianas. El problema sigue siendo hasta qué punto la *comunión* tolera la *diversidad:* el modelo ecuménico que ha de perseguirse, tanto en la teoría como en la práctica, debe configurarse como «unidad de la fe y unidad/diversidad de sus formulaciones»[6]. Congar ha ido convenciéndose cada vez más de la necesidad de conjugar la «catolicidad» con la «diversidad» y con el «pluralismo». En *Cristianos desunidos* (1937), el teólogo católico afirmaba que la catolicidad debía reabsorber las diversidades, pero el camino recorrido por la teología ecuménica le ha hecho estar cada vez más atento a las diversidades y a la aportación que éstas puedan ofrecer a la catolicidad.

6. Y. CONGAR, *Diversités et communion,* Cerf, Paris 1982, 244.

La propuesta concreta avanzada por Congar es la de practicar una *re-réception* de los «escritos simbólicos», de los decretos conciliares o pontificios, es decir, de los escritos normativos para la fe de cada una de las iglesias y de los que éstas se han nutrido a lo largo de su historia. Cada iglesia o confesión debería «re-acoger» sus propios escritos normativos «para resituarlos en el conjunto y en el equilibrio del testimonio de la Escritura»[7]. Tal re-recepción significaría una re-apropiación, «una *Heimholung* de los dogmas a la luz del testimonio global de la sagrada Escritura»[8] (según la fórmula del ecumenista alemán Thomas Sartory). Con esta operación «se trata de pensarlos [los dogmas] y vivirlos teniendo en cuenta el conocimiento que hemos adquirido acerca del condicionamiento histórico, cultural y sociológico de la determinación en cuestión, de las necesidades actuales de la causa del evangelio al que queremos servir, de los valores adquiridos después de la primera recepción y, finalmente, de las críticas y las aportaciones válidas recibidas de los otros [...]»[9]. Esto llevaría a historizar la propia tradición y a relativizar los contrastes y las contraposiciones del pasado, evidenciando el núcleo esencial y decisivo de cada una de las tradiciones cristianas en el cauce de la común Tradición cristiana, con vistas a las tareas de la misión común. Se trataría de un proceso que debería tener lugar dentro de cada una de las iglesias, pero que debería ser convergente, como preparación para una posible reconciliación: «sería como una anticipación fragmentaria de un futuro concilio en común»[10], en el que las iglesias se propusieran «reformular juntas» (según la fórmula del ecumenista católico Pierre Duprey) la fe común. Congar propone la re-recepción como instrumento, a la vez teológico y canónico, para resolver el nudo del problema ecuménico, que ahora se plantea en los términos de cómo puede conciliarse la unidad de la fe con la unidad/diversidad de sus formulaciones.

En esta misma línea de la conjugación entre unidad y diversidad, va aún más allá el valiente y discutido proyecto ecuménico de Heinrich Fries y Karl Rahner, *La unión de las iglesias. Una posibilidad real* (1983), que sigue siendo una de las propuestas católicas más avanzadas. Para los dos teólogos alemanes, el ecumenismo es cuestión de vida o muerte para la cristiandad en una época en que lo que está en juego es la propia identidad cristiana: «Lo que hoy es objeto de discusión y de desafío no son cada una de las confesiones, sino el ser cristiano en ab-

7. *Ibid.*, 249.
8. *Ibid.*, 249.
9. *Ibid.*, 249.
10. *Ibid.*, 250.

soluto, la fe en Dios, el sentido de la vida y de la muerte»[11]. De esta urgencia nace el proyecto ecuménico de Fries y Rahner, que es enunciado y argumentado en *8 Tesis*.

Sobre la base de una común profesión de fe –que asume, además de la Escritura, el Símbolo apostólico (siglos II/III) y el Símbolo niceno-constantinopolitano (siglo IV), profesado por todas las iglesias cristianas *(Tesis 1)*–, el proyecto ecuménico enuncia el principio de la «tolerancia gnoseológica existentiva» *(Tesis 2)*, que se formula del siguiente modo: «en ninguna iglesia particular es lícito refutar abiertamente y en términos confesionales una proposición que para otra iglesia es dogma vinculante»[12]. Se trata de un principio de fe realista, formulado en la actual situación de pluralismo cultural, en la que el asentimiento positivo debería centrarse en lo esencial, aunque respetando las diversas y distintas tradiciones cristianas. Por poner un ejemplo, el dogma mariano de la asunción seguiría siendo vinçulante en la iglesia católica, pero también debería ser digno, si no del asentimiento positivo, sí al menos del pleno respeto por parte de los cristianos no católicos. Este pleno respeto se conoce como «tolerancia gnoseológica existentiva», es decir, *tolerancia gnoseológica*, en el sentido de respeto no sólo práctico, sino también teórico, como abstención de juzgar sobre puntos controvertidos que para otras confesiones son dogmas; *tolerancia existentiva*, en el sentido de actitud realista, que permite desbloquear, de hecho y concretamente, viejas polémicas doctrinales, cuyos efectos perduran hasta nuestros días, sobre la base de una común profesión de fe y una común responsabilidad del evangelio frente al mundo. No se trata, ciertamente, de un ideal, sino de una vía práctica para reemprender el camino después de tantas discusiones estériles.

La estructura de la iglesia no cambiaría, sino que asumiría la figura de *comunión* de *iglesias particulares (Teilkirchen)*: en virtud de la común profesión de fe *(Tesis 1)* y de la aplicación del «principio gnoseológico existentivo» *(Tesis 2)*, las confesiones actuales se transformarían en iglesias particulares miembros de la iglesia una *(Tesis 3)*. Esto llevaría al reconocimiento del servicio de Pedro como guía de la cristiandad (pero no comportaría la adhesión al primado de jurisdicción y a la infalibilidad, que seguirían siendo vinculantes únicamente en la tradición católico-romana) *(Tesis 4)*, al reconocimiento de los ministerios *(Tesis 5 y 7)*, a la comunión de ambón y de altar *(Tesis 8)*, y a vivir «en un mu-

11. H. FRIES y K. RAHNER, *La unión de las Iglesias. Una posibilidad*, Herder, Barcelona 1987, 140.
12. *Ibid.*, 38.

tuo intercambio fraterno en todas sus dimensiones vitales» (*Tesis 6*)[13]. Sobre todo, la ilustración de la *Tesis 6* expresa el sentido del alcance del proyecto ecuménico propuesto por los dos teólogos católicos: «Nuestra tesis presupone que entre las iglesias particulares se dan diversidades en la forma de la fe, de la piedad, de la liturgia, de la teología, de la espiritualidad, de las costumbres, de la configuración de la vida, de la praxis, de los signos externos, de los factores no teológicos, de la actitud frente al mundo. Al mismo tiempo, se presupone que estas experiencias históricas han perdido su carácter susceptible de separar a las iglesias y pueden convertirse en una diversidad reconciliada, no a través de una metamorfosis artificial, sino porque se comprende que son formas de expresión de diverso tipo en el ámbito de un patrimonio común. Han perdido su carácter de "anti" y han adquirido su propia consistencia positiva»[14].

Por muy controvertido[15] que pueda parecer tanto a los católicos (para quienes iría demasiado lejos) como para los protestantes (para quienes seguiría siendo demasiado católico-romano, en cuanto que exigiría el reconocimiento del servicio petrino), el proyecto ecuménico de los dos teólogos alemanes tiene el mérito de conectar directa y urgentemente el problema ecuménico con el problema de la misión: es responsabilidad de la misión (y no sólo de la misión *Ad Gentes*, como sucedía en los comienzos del movimiento ecuménico) exigir una pronta solución del problema ecuménico como problema intra-eclesial e inter-eclesial. La propuesta de Congar es más cauta: proyecta sólo una larga marcha de acercamiento a un futuro concilio común de todas las iglesias; el proyecto de Fries/Rahner está marcado por el signo de la urgencia y la improrrogabilidad del entendimiento ecuménico, que está sostenido «por la convicción de que lo que hoy es necesario es también *realmente posible*»[16].

El proyecto de Fries/Rahner se mueve en la línea del modelo de la «diversidad reconciliada», según la cual la búsqueda de la unidad no impone la capitulación de ninguna iglesia, sino que acontece en la asunción de las experiencias históricas expresadas por las diversas iglesias cristianas, que hay que transformar, de elementos de división, en patrimonio de la cristiandad. Es el modelo perseguido también por el teólogo evangélico Oscar Cullmann en su síntesis ecuménica *La unidad a través de la diversidad* (1986).

13. *Ibid.*, 137.
14. *Ibid.*, 138-139.
15. Cf. H. FRIES, «Asentimiento y crítica: un balance», en el apéndice a (H. Fries y K. Rahner) *La unión de las Iglesias. Una posibilidad*, 175-210.
16. *Ibid.*, 17.

El teólogo alsaciano, que asistió como observador al concilio Vaticano II, elabora una teoría ecuménica que –partiendo de los principios neotestamentarios de ecumenismo, y en particular de la doctrina paulina de los carismas expresada en 1 Cor 12,4-31, aplicada a las iglesias– se basa en la idea de que «toda confesión cristiana posee un don *inextinguible* del Espíritu, un carisma que tiene el deber de *conservar*, purificar y profundizar; un don, pues, que no debe vaciar de su sustancia en aras del simple deseo de uniformidad»[17]. De donde se sigue que la unidad, como meta del movimiento ecuménico, no es la uniformidad, sino la unidad en la diversidad: «La *una sancta* no es la uniformitas sancta»[18]; no es unidad como *fusión* de iglesias, sino unidad como *federación*, como alianza, como comunión de iglesias: «No se debe decir: "unidad a pesar de la diversidad", sino "unidad en y *a través de* la diversidad"»[19]. Se trata de aceptar el dato histórico de la separación, pero pasando de una separación hostil a una separación pacífica, haciendo fecundas las diversidades, integrando los diversos carismas, corrigiendo sus desviaciones y endurecimientos, en una comunión de iglesias autónomas, pacíficamente separadas, que afirman una común profesión de fe.

Esta reconsideración del valor positivo de las diversidades es posibilitada por lo que Edmund Schlink, en su *Dogmática ecuménica* (1983), ha llamado «revolución copernicana», en virtud de la cual lo que está en el centro no es cada una de las iglesias particulares en relación con las demás, sino únicamente Cristo, en torno al cual se mueven todas las iglesias como iglesias de Cristo: «No debemos imaginar que las otras iglesias se mueven en torno a la nuestra, como si ésta estuviese en el centro [...]; es preciso, en cambio, reconocer que, junto a las otras comunidades, también nosotros gravitamos como si fuéramos planetas en torno a Cristo, sol del que recibimos la luz»[20].

Surge un ulterior problema: ¿qué realización *visible* y *estructural* asumirá la unidad en la diversidad? Para Cullmann, las iglesias no pueden limitarse a una cooperación ecuménica (que ya está produciéndose en gran medida) que no mire a una organización común: una comunión entre las iglesias que se limitase a la cooperación y no se tradujese en una *comunión estructurada* correría el peligro de disolverse. Pero la comunión estructurada no puede ser una iglesia unitaria (como sucede to-

17. O. CULLMANN, *L'unità attraverso la diversità*, Queriniana, Brescia 1987, 6.
18. *Ibid.*, 13.
19. *Ibid.*, 18.
20. E. SCHLINK, *Ökumenische Dogmatik. Grundzüge*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1983, 696.

davía en el proyecto Fries/Rahner, donde todas y cada una de las iglesias se insertan como iglesias particulares, como *Teilkirchen*, en la iglesia una), ni una super-iglesia, sino una estructura flexible al servicio de la unidad: «Ésta deberá poner claramente de relieve cómo en cada una de las iglesias-miembro, que conservan su estructura en la comunidad proyectada, está presente la *iglesia una, como cuerpo de Cristo*»[21]. Para Cullmann, el CEI es una estructura que, si se reestructurara, podría permitir la adhesión de la iglesia católica, y tal estructura ampliada sería el preludio de la unidad entre las iglesias a través de la diversidad; pero para llegar a ello se requiere una más amplia comunión en la fe y una cooperación más estrecha.

La teología ecuménica converge, pues, aunque sea con modalidades diversas y en nombre de una común responsabilidad del evangelio frente al mundo, en el modelo de la *diversidad reconciliada*, que, en el proyecto de Fries/Rahner, es vista como etapa intermedia hacia el modelo de *unidad orgánica*, que en el estado actual parece una meta demasiado lejana; en cambio, en la propuesta de Cullmann es vista como un estadio suficiente y definitivo para hacer realidad la necesaria *koinonía* de todos los cristianos en orden a la misión.

2. Hans Küng: de la teología ecuménica a la teología de las religiones

Entre los teólogos del siglo XX que más se han comprometido en el campo ecuménico hay que mencionar a Hans Küng (1928-), cuyo itinerario teológico ilustra cómo la teología ecuménica se ha ensanchado, convirtiéndose en teología de las religiones.

El camino de la teología ecuménica de Hans Küng se inicia con la obra *La justificación* (1957) –que lleva como subtítulo *Doctrina de Karl Barth y una interpretación católica*–, donde se sometía a confrontación la comprensión barthiana –entendida como la formulación más expresiva del protestantismo– de la doctrina de la justificación y la doctrina católica del concilio de Trento. Küng afronta uno de los temas clásicos de la teología de controversia, no con una intención apologética, contraponiendo –como sucedía en los manuales neoescolásticos– una afirmación a otra –una afirmación católica a una afirmación protestante–, sino con un nuevo método ecuménico: el método de una teología

21. O. CULLMANN, *L'unità attraverso la diversità*, 66.

plurilingüe: «[...] pero servirme en tal caso exclusivamente de mi propia lengua y de mi estilo de pensar equivaldría a renunciar previamente a una verdadera comprensión del otro. Quien puede hablar en varias lenguas escucha una sinfonía donde otros oyen una cacofonía. Las dificultades de los teólogos católicos para comprender la teología de Karl Barth son considerables, y ello, abstracción hecha del contenido, porque Barth piensa y habla de otra manera. La terminología y todo el sistema de categorías, el vocabulario y los esquemas de pensamiento son distintos. Mientras el teólogo católico, en general, piensa y habla desde la línea de la escolástica aristotélica, la forma de pensamiento y expresión de Barth está configurada por el idealismo alemán»[22].

La conclusión de la investigación, sorprendente para la teología de los años cincuenta, es que sobre la doctrina de la justificación no hay separación en la fe; existen ciertamente diferencias, pero que no afectan al dogma, no superan el ámbito de las opiniones teológicas. Ambas concepciones hablan de lo mismo, aunque lo expresen en lenguajes distintos. La investigación, aun dentro de su amplitud, se centra en dos preguntas: *a)* la pregunta de Barth a la teología católica: ¿considera la doctrina católica en serio la justificación como un acto de gracia de la soberanía de Dios en Jesucristo?; y *b)* la pregunta de la teología católica a Barth: ¿considera él en serio la justificación como justificación del hombre, y no sólo como un «como-si» extrínseco y forense? Un análisis detallado demuestra que se puede responder afirmativamente a las dos preguntas. Ciertamente, cada teología tiene una tendencia. En el caso de la justificación, la tendencia de la teología barthiana es a poner el acento en el *peccator*, en la *iustitia aliena*, en el *in spe*, en detrimento del *iustus*, de la *iustitia mea* y del *in re*, como hace la doctrina católica. Pero estas tendencias, en la postura fundamental de Barth, no degeneraron ni en errores ni en exageraciones irresponsables. Barth, en una *Carta* al joven autor, saludaba la aparición de un nuevo horizonte teológico: «Con esto –como Noé desde la ventana de su arca– saludo su libro como otro síntoma inequívoco de que el diluvio de los tiempos en que los teólogos católicos y protestantes no querían hablarse si no era en forma de polémica, o con un pacifismo descomprometido, no ha desaparecido ciertamente, pero sí está desapareciendo»[23].

Desde 1960 (coincidiendo con el anuncio del concilio Vaticano II) hasta 1973 –es decir, desde *Reforma de la Iglesia y unidad de los cristianos* (1960) hasta *¿Falible? Un balance* (1973)–, se desarrolla una in-

22. H. KÜNG, *La justificación según Karl Barth*, Estela, Barcelona 1967, 9.
23. K. BARTH, «Una carta al autor», en (H. Küng) *La justificación según Karl Barth*, XXIII.

tensa fase eclesiológica que tiene su punto más expresivo en *La Iglesia* (1967), y su momento más polémico en *¿Infalible? Una pregunta* (1970).

En la vasta síntesis que es *La Iglesia* (1967), el objeto de estudio es la iglesia real, que no es ni una esencia atemporal ni un mero dato sociológico que se agote en estructuras visibles y organizativas. La esencia real de la iglesia se actúa en formas históricas, pero también puede realizarse en formas desviadas y pervertidas: la esencia *(Wesen)*, entonces, se transforma en la no-esencia *(Unwesen)*, que una teología científico-crítica debe desenmascarar y criticar. Después de una inflación de eclesiología sistemático-escolástica, Küng pretende remontarse a la fuente originaria del Nuevo Testamento, pero estudiado no en función de estrechas exigencias «católicas» armonizadoras, sino con un método histórico-crítico diferenciado, de acuerdo con los resultados de la moderna exégesis. Del Nuevo Testamento parten líneas evolutivas diversas: hay una *evolutio secundum Evangelium* (evolución según el evangelio: legítima), una *evolutio praeter Evangelium* (evolución ajena al evangelio: tolerable) y una *evolutio contra Evangelium* (evolución contra el evangelio: intolerable): de ahí la necesidad de remontarse al mensaje originario del Nuevo Testamento. Una eclesiología crítica demuestra, pues, que la estructura carismática de la iglesia ha sido absorbida en una estructura ministerial absolutista e hipertróficamente centralizada y rígida.

Con este método, Küng afronta toda la temática del origen y la estructura (originaria y actual) de la iglesia (no entra en los problemas, por entonces objeto de vivos debates, de la relación entre iglesia y mundo). Aquí nos referiremos únicamente, por su relevancia ecuménica, al problema del poder y el servicio de Pedro en la iglesia. El análisis evidencia las dificultades de orden teológico e histórico referentes: *a)* a la misma existencia de un primado petrino; *b)* a su continuidad como estructura vinculante de la constitución de la iglesia; *c)* a su romanidad. Küng ofrece entonces una solución ecuménica del espinoso problema. Prescindiendo de las dificultades teológicas e históricas, «el primado de servicio de un individuo en la iglesia no va contra la Escritura. Sea lo que fuere de sus fundamentos, nada hay en la Escritura que excluya ese primado de servicio. Luego ese primado no es de antemano *contrario a la Escritura*»[24]. La vía de la reforma debería pasar por los siguientes puntos: *a)* por parte católica, la renuncia a un *poder* de Pedro en favor de un *servicio* de Pedro; *b)* por parte no católica, el reconocimiento del primado de Pedro como primado de servicio, como primado ministerial,

24. H. KÜNG, *La Iglesia*, Herder, Barcelona 1969, 546.

como *primado pastoral*, que es algo más, pero también diverso, que un primado de jurisdicción.

En su ensayo ecuménico *La unidad a través de la diversidad* (1986), Oscar Cullmann reconoce que la gran mayoría de los protestantes podrían aceptar semejante formulación[25]; Fries y Rahner, en la *Tesis 4* de su proyecto ecuménico *La unión de las iglesias. Una posibilidad real* (1983), consideran, por una parte, que las iglesias no católicas sólo deberían reconocer el primado pastoral del obispo de Roma (y no necesariamente como de *jure divino*), mientras que el primado de jurisdicción y la infalibilidad serían vinculantes únicamente para la iglesia católica romana como iglesia particular de la iglesia una reconciliada; pero también admiten que ello conllevaría una renovación global del servicio petrino, si bien al interior de la propia iglesia católica romana[26].

El examen teológico e histórico de los puntos clásicos de controversia proseguía con *¿Infalible?·Una pregunta* (1970), donde Küng se preguntaba: ¿está justificado un magisterio eclesiástico infalible?; o también: ¿está vinculada la infalibilidad de la iglesia a proposiciones infalibles? En el tema de la infalibilidad la aporía es la siguiente: por una parte, tenemos las promesas hechas a la iglesia; por otra, los errores de la iglesia exigen ser reconocidos como tales. La solución de la aporía está en un plano superior al de la alternativa entre promesas y errores: la iglesia es conservada en la verdad a pesar de todos los errores siempre posibles. La iglesia permanece en la verdad en virtud de las promesas divinas. Lo positivo de la doctrina de la infalibilidad debe encontrar expresión a través del concepto de indefectibilidad o permanencia en la verdad. En consecuencia: *a)* los concilios ecuménicos pueden ser expresión de la infalibilidad o de la indefectibilidad de la iglesia, pero no por medio de proposiciones a priori infalibles, es decir, infalibles en virtud de determinados requisitos formales. Los concilios tienen su verdad, la cual, sin embargo, debe estar siempre referida al mensaje originario; *b)* la Biblia no ha de ser considerada inerrante, infalible a priori. La Escritura es y seguirá siendo la cristalización, reconocida por la iglesia, del testimonio originario, pero no por ello es un texto sagrado e inerrante divinamente inspirado, dotado de una inerrancia proposicional; *c)* el concepto de magisterio es tardío: no se funda ni en la Escritura ni en la Tradición. En la iglesia, los pastores y los doctores, los dirigentes y los teólogos tienen su propio carisma, su propia y distinta vocación, su función específica: *leadership* y *scholarship* se integran mutuamente.

25. Cf. O. CULLMANN, *L'unità attraverso la diversità*, 79-80, nota 47.
26. Cf. H. FRIES y K. RAHNER, *La unión de las Iglesias. Una posibilidad*, 77-119.

El consenso del futuro para un entendimiento ecuménico –precisaba Küng, para poner término al áspero debate, en un ensayo conclusivo del libro *¿Falible? Un balance* (1973)– sólo podrá cristalizar en torno a la indefectibilidad de la iglesia, para la cual no hacen falta proposiciones infalibles ni instancia infalible alguna, porque tiene su fundamento en el mensaje originario de Jesús: «La indefectibilidad de la iglesia sólo podrá adquirir un fundamento teológico adecuado si, en nuestro esfuerzo de justificación, recurrimos al mensaje cristiano en su conjunto, a cuya apelación nos confiamos como creyentes, aun cuando tal o cual proposición sea oscura, retorcida o absolutamente aberrante»[27].

Para Congar, la tesis expresada en *¿Infalible?* es un desarrollo coherente de la eclesiología expresada en *La Iglesia,* donde, en sustancia, se practicaba un método de *Scriptura sola* que prescinde de la tradición y del magisterio. La pregunta expresada por Küng en *¿Infalible?* está justificada por las amplificaciones que las nociones de magisterio y de infalibilidad han experimentado sobre todo a partir de Pío IX; pero la reducción del concepto de infalibilidad al de indefectibilidad sería demasiado reductora desde el punto de vista de la teología católica. También para Fries resulta problemática, por ser reductora de la doctrina católica, la solución ofrecida por Küng, pero el teólogo de Munich reconoce que la palabra «infalible» es ambigua y se presta a los maximalismos a que, de hecho, ha dado ocasión; él propone sustituir la palabra «infalibilidad» por «obligatoriedad» o «definitiva obligatoriedad»[28]. En el debate ecuménico que se ha desarrollado posteriormente, ha surgido siempre con insistencia la necesidad de una reforma del ministerio petrino, para que, de obstáculo efectivo a la unidad, sea reconducido al servicio de la unidad. Al término del ensayo *Cincuenta años de búsqueda de la unidad* (1977), escribe Congar: «Un papado tal como la historia lo ha producido, centralizado, imperial, mezquinamente autoritario, ¡no!; un ministerio papal que

27. H. KÜNG, «Eine Bilanz der Unfehlbarkeitsdebatte», en (H. Küng [ed.]) *Fehlbar? Eine Bilanz,* Benziger, Zürich/Einsiedeln/Köln 1973, 433-434. La tesis sostenida por H. KÜNG en *¿Infalible? Una pregunta* (Herder, Buenos Aires 1972) llevó a la incoación de un proceso canónico, por parte de la Congregación romana para la Doctrina de la Fe, que concluyó con una Declaración de dicha Congregación, de 15 de diciembre de 1979, por la que se retiraba a Hans Küng la *missio canonica* como profesor de teología en la facultad de teología de la universidad de Tübingen. Desde 1980, H. Küng es profesor de teología ecuménica en el Instituto para la investigación ecuménica de dicha universidad. Cf. N. GREINACHER y H. HAAG (hrsg.), *Der Fall Küng. Eine Dokumentation,* Piper, München 1980.

28. Cf. El debate sobre *¿Infalible?*, en K. RAHNER (hrsg.), *Zum Problem Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfrage von Hans Küng,* Herder, Freiburg/Basel/Wien 1971.

presida la comunión y la unidad en un régimen colegial y conciliar, ¿por qué no?»[29].

El método ecuménico practicado por Hans Küng consiste en remitirse al mensaje cristiano originario, críticamente reconstruido sobre la base de los más importantes estudios exegéticos, a la «única tradición cristiana», es decir, al evangelio de Jesucristo, que es el único que mide y juzga la tradición eclesiástica y las confesiones cristianas. Esto explica cómo de las obras eclesiológicas Küng pasa posteriormente a una revisión crítica, en perspectiva ecuménica, de los temas clásicos de la teología sistemática, tales como la cristología, en *Ser cristiano* (1974), la cuestión sobre Dios, en *¿Existe Dios?* (1978), y la escatología, en *¿Vida eterna?* (1982).

Para el ecumenista de Tübingen, en virtud de los resultados obtenidos por la teología ecuménica, las diferencias confesionales no legitiman ya la división de las iglesias nacida con la Reforma, sino que están destinadas a encontrar expresión en diversas *actitudes de fondo* integrables en una verdadera ecumenicidad: *catolicidad* como sentido de la *continuidad* de la tradición de fe, más allá de las rupturas; *evangelicidad* como apelación a la *norma del evangelio* y como exigencia de *reforma.* En su artículo *Un balance ecuménico* (1976), Küng describe de esta manera las dos actitudes de fondo en que están destinadas a confluir y a configurarse las divisiones históricas: «¿Quién es *católico*? Quien se toma a pecho a la iglesia católica, es decir, a la iglesia *entera,* universal, total. En concreto, quien se toma a pecho la *continuidad* de la fe y de la comunidad de fe en el espacio, continuidad conservada a pesar de todas las rupturas. ¿Quién es *evangélico*? Quien, en todas las tradiciones, doctrinas y prácticas eclesiales, se toma a pecho sobre todo la continua referencia crítica al *evangelio* (Escritura) y la continua *reforma* práctica según la norma del evangelio. De este modo aparece ya claro, sin embargo, que, rectamente entendidas, las actitudes de fondo "católica" y "evangélica" no se excluyen en realidad [...]. Ser cristiano hoy significa realmente *ser cristiano en un sentido ecuménico*»[30].

Con *Cristianismo y religiones universales* (1984), que es una *Introducción al diálogo con el islamismo, el hinduismo y el budismo* escrita por el teólogo cristiano en colaboración y diálogo con otros tantos especialistas de las tres religiones universales consideradas, y con *Cristianismo y religiosidad china* (1988), escrito en colaboración y diálogo con la especialista en confucionismo y en cultura china Julia Ching, Küng pasa

29. Y. CONGAR, «Cinquant'anni di ricerca dell'unità», en *Saggi ecumenici,* 83.

30. H. KÜNG, «Cattolico-Evangelico. Un consuntivo ecumenico», en *Conservare la speranza. Scritti per la riforma della Chiesa,* Rizzoli, Milano 1990, 41-42.

del diálogo interconfesional al diálogo inter-religioso; del ecumenismo *ad intra,* centrado en la cristiandad, al ecumenismo *ad extra,* abierto a todo el planeta habitado; de la teología ecuménica cristiana a una teología ecuménica global: «A pesar de todos los evidentes obstáculos y dificultades, tenemos la impresión de encontrarnos, por primera vez en la historia mundial, frente al lento *despertar de una conciencia ecuménica global* y en la fase inicial de un serio y amplio diálogo entre importantes especialistas y representantes de las religiones. Es posible que sea ésta una de las manifestaciones más significativas del siglo XX, la cual sólo dará sus frutos en el siglo XXI..., si es que la humanidad consigue sobrevivir hasta entonces. Por eso, hoy menos que nunca puede entenderse el término "ecumene" en un sentido estricto, circunscrito, eclesiocéntrico: la ecumene no puede restringirse a la *comunión de las iglesias cristianas,* sino que debe incluir la *comunión de las grandes religiones,* si es que –de acuerdo con el significado originario del término– "ecumene" se refiere a todo el "mundo habitado"»[31].

En esta nueva fase de reflexión, en la que inserta la *ecumene eclesial* como parte integrante de la *ecumene mundial,* Küng ha hecho también una reflexión epistemológica en la que ha tratado de definir lo que es una *teología ecuménica* que se abra al diálogo con las religiones, introduciendo en teología la «teoría de los paradigmas».

El concepto de paradigma fue introducido en el debate epistemológico por Thomas Kuhn con su obra *La estructura de las revoluciones científicas* (1962). Según el epistemólogo americano, la ciencia no se desarrolla linealmente, mediante la acumulación de datos, sino más bien mediante rupturas y revoluciones; y las revoluciones científicas acaecen mediante un cambio de paradigma. Originariamente, el paradigma es un esquema del tipo *amo, amas, amat,* que funciona como modelo de conjugación de toda una clase de verbos, por lo que también tendremos, por ejemplo, *laudo, laudas, laudat.* A partir de este origen gramatical, Kuhn asume el concepto de paradigma en sentido amplio, como *instrumento de articulación* del saber científico. En tiempos de *ciencia normal,* el paradigma no se pone en discusión. «La investigación en el ámbito de la ciencia normal está [...] dirigida a la articulación de aquellos fenómenos y teorías que han sido suministrados ya por el paradigma»[32]. La ciencia normal se presenta como una actividad resolutoria del *rompecabezas (puzzle)* y como una empresa altamente cu-

31. H. KÜNG, *Hacia el diálogo: «El cristianisno y las grandes religiones»,* Libros Europa, Madrid 1987, 9-10.
32. TH. KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas,* Fondo de Cultura Económica, México 1975, 92.

mulativa. Pero en un cierto momento aparecen las *anomalías:* ya no se consigue resolver el rompecabezas en el ámbito del marco de referencia de la ciencia normal; de ahí la crisis del viejo paradigma y el paso a un nuevo paradigma. Las revoluciones científicas son aquellos episodios de desarrollo no cumulativo en los que un viejo paradigma es sustituido, completamente o en parte, por un nuevo paradigma que resulta incompatible con el precedente. La investigación de Thomas Kuhn está apoyada por numerosos ejemplos que abarcan los momentos más sobresalientes de la historia de la ciencia. Baste con recordar aquí que los modelos tolemaico, copernicano, newtoniano y einsteniano son otros tantos paradigmas que se han sucedido hasta ahora en la historia de la física.

El libro de Thomas Kuhn ha significado una importante etapa en el debate epistemológico contemporáneo –por cuanto que ha superado el riguroso falibilismo de la teoría enunciada por el epistemólogo austríaco Karl Popper en su obra *La lógica del descubrimiento científico* (1935)– y ha mostrado cómo en el desarrollo de la ciencia intervienen también factores extracientíficos. La tesis de Kuhn ha sido vivamente discutida, y se ha hecho notar, entre otras cosas, que el concepto de paradigma era un concepto cambiante y no bien definido. La segunda edición de la obra, en 1970, reproduce como apéndice un *Postscriptum 1969,* donde Kuhn responde a las críticas y precisa el concepto de paradigma. Por «paradigma» hay que entender «toda la constelación de creencias, valores, técnicas, etc., compartidos por los miembros de una comunidad determinada»[33]. Se trata de un fecundo concepto «historiográfico» que permite comprender lo que sucede en la ciencia cuando aparece lo nuevo.

¿Es aplicable el concepto de paradigma a la historia de la teología?; ¿puede ser útil para describir lo que sucede cuando emerge lo nuevo en teología? Hans Küng responde de manera positiva, y lo hace en los capítulos centrales de *Teología en camino* (1987), que recogen los resultados del simposio ecuménico internacional celebrado en Tübingen en 1983. Según Küng, el concepto de paradigma, entendido como *modelo interpretativo* o *modelo de comprensión,* permite una nueva lectura de la historia de la teología, donde se podrían especificar el modelo (o paradigma) paleocristiano apocalíptico, el modelo helenístico de la iglesia antigua, el modelo católico-romano medieval, el modelo protestante-reformado y el modelo iluminista-moderno. Al igual que en la ciencia, también en teología existe una ciencia normal, con sus textos, que tiende a confirmarse a sí misma; al igual que en la ciencia, tampoco en

33. *Ibid.,* 269.

teología el progreso acaece por acumulación de conocimientos, sino que, en un determinado momento, estalla una crisis que determina el paso a otro paradigma; al igual que en la ciencia, también en teología el cambio de paradigma depende de factores extracientíficos. En la transposición del concepto de paradigma del campo de las ciencias de la naturaleza (tomadas en consideración por Kuhn) al campo de las ciencias históricas y de la teología, hay que prestar también atención, sin embargo, a las diferencias; y la diferencia fundamental consiste en que el cambio de paradigma se produce en teología siempre sobre la base del evangelio: «El Evangelio mismo aparece aquí como el fundamento, no sólo de la discontinuidad, sino también de la continuidad en teología»[34].

¿Y cómo podría describirse el nuevo paradigma que está elaborándose en teología? Küng lo define como el paradigma de una «teología ecuménica crítica». La teología tiene dos *constantes* o polos: «La *primera* constante, el primer polo u horizonte de una teología ecuménica crítica, es nuestro mundo de la experiencia presente, con toda su ambivalencia, su contingencia y su mutabilidad»[35]; «La *segunda* constante, el segundo polo o la norma fundamental de una teología ecuménica crítica, es la tradición judeo-cristiana, que en último análisis se funda en el mensaje cristiano, en el evangelio de Jesucristo»[36]. Entre estos dos polos –el mundo presente como horizonte, el mensaje cristiano como norma– la teología instituye una correlación crítica: «Éstas me parecen las estructuras esenciales del nuevo paradigma en teología: una teología en el horizonte del presente mundo de experiencia, pero críticamente basada en el mensaje cristiano»[37]. Tal teología se configura como «teología ecuménica crítica», que es a la vez *católica,* en cuanto que dice referencia a la iglesia en su totalidad y universalidad; y *evangélica,* en cuanto que dice referencia constante a las Escrituras y al evangelio; es ecuménica no sólo en cuanto que hace referencia a un ecumenismo *ad intra,* centrado en la cristiandad, sino también en cuanto que hace referencia a un ecumenismo *ad extra,* dirigido a las religiones universales y a todo el planeta habitado.

El tema del *ecumenismo ad extra* es recogido y desarrollado en el *Proyecto de una ética mundial* (1990), donde confluyen los resultados de sus estudios precedentes sobre la confrontación entre cristianismo y religiones universales, pero que representa a la vez un escrito programático para una elaboración articulada de una «teología ecuménica

34. H. KÜNG, *Teologia in cammino,* Mondadori, Milano 1987, 180.
35. *Ibid.,* 188.
36. *Ibid.,* 191.
37. *Ibid.,* 191.

para la paz». La tesis y la conclusión del escrito es la siguiente: «No puede haber convivencia humana sin un *ethos* mundial de las naciones; no puede haber paz entre las naciones sin paz entre las religiones; no puede haber paz entre las religiones sin diálogo entre las mismas»[38]. En otras palabras, la teología no puede dejar de estar al servicio de la humanidad; pero una teología al servicio de la humanidad debe ponerse al servicio del entendimiento y la colaboración entre las religiones, favoreciendo y practicando el diálogo inter-religioso con vistas a la fundación de un *ethos* mundial.

Los numerosos análisis de nuestro tiempo ponen de manifiesto la transición epocal, actualmente en curso, de la Modernidad a la Postmodernidad, que no puede, sin embargo, caracterizarse ni como «contra-modernidad» ni como «ultra-modernidad», sino como «superación de la modernidad». En la Postmodernidad, «desde el punto de vista político-religioso, está esbozándose un mundo *Postconfesional* e *inter-religioso.* Es decir, lenta y fatigosamente va desarrollándose una *comunidad mundial ecuménica multiconfesional*»[39].

Pero ¿cómo se plantea el problema de la verdad frente a la diversidad de las religiones? A este propósito se pueden teorizar y practicar cuatro distintas estrategias: *a)* la estrategia de la *fortaleza,* para la que sólo la propia religión es verdadera: es la tesis del fundamentalismo en sus diversas versiones; *b)* la estrategia de la *minimización,* según la cual el problema de la verdad ya ha quedado superado, y lo que cuenta, en definitiva, es únicamente la incidencia social de la religión y de las religiones: es la tesis laica difundida en muchos ambientes de la cultura secular occidental; *c)* la estrategia del *abrazo,* según la cual toda religión es depositaria de su propia verdad, destinada a integrarse en una verdad religiosa universalista: es la tesis del inclusivismo tolerante; y, finalmente, *d)* una estrategia *ecuménica,* según la cual toda religión tiene sus criterios específicos de verdad, pero está llamada también a la formulación de criterios *ético-universales.*

Las religiones no son meras filosofías o visiones del mundo, sino que ofrecen un *mensaje* y, a la vez, indican una *vía de salvación.* Ahora bien, si la ciencia y la filosofía se muestran incapaces de fundar una ética universal y vinculante, corresponde a las religiones asumir esta tarea ética, necesaria para la supervivencia de la humanidad, para la convivencia humana y para la paz entre los pueblos. Un verdadero diálogo inter-religioso no se encastilla en los propios criterios específicos de verdad (estrategia de la fortaleza), ni pone entre paréntesis la cuestión

38. H. KÜNG, *Proyecto de una ética mundial,* Trotta, Madrid 1992, 167; cf. también 9.
39. *Ibid.,* 36.

de la verdad (estrategia de la minimización), ni va a la búsqueda de una verdad religiosa sincretista y universalista (estrategia del abrazo), sino que favorece la conversión de los propios criterios específicos de verdad en criterios ético-universales, en los que toda religión está llamada a expresar su esencia más auténtica.

La «teología ecuménica crítica» –tal como Küng ha teorizado en *Teología en camino* (1987)– se convierte así –en *Proyecto de una ética mundial* (1990)– en el proyecto, que hay que elaborar, de una «teología ecuménica para la paz»[40], de una teología concreta y creativa al servicio del entendimiento entre las religiones y de la paz entre los pueblos.

3. Teología de las religiones

Sólo en nuestro siglo la teología cristiana ha asumido la tarea de una confrontación con las religiones no-cristianas, desarrollando una teología de las religiones. La época patrística, dada la restringida visión del mundo de la antigüedad, podía sostener que la predicación del evangelio estaba ya muy próxima a alcanzar los últimos confines de la tierra; a comienzos del siglo V, san Agustín constataba: «Por lo que se dice, son ya poquísimas y muy remotas las gentes a las que [el evangelio] aún no ha sido predicado»[41]. La aparición del islam en el siglo VII y su difusión no sólo en Asia y en África, sino también en Europa, planteó un nuevo problema teológico; pero la larga lucha que la cristiandad libró contra el expansionismo islámico determinó una comprensión negativa no sólo del islam, sino, más en general, de las religiones no cristianas: «La relación entre el cristianismo y el islam constituirá el caso típico de la posición del cristianismo frente a todas las religiones. En su confrontación con el islam, la cristiandad ha construido sus principios, sus métodos, sus juicios teóricos y sus comportamientos prácticos con respecto a todas las religiones»[42]. Pero progresivamente, con la ampliación de la visión del mundo en la época moderna, con el establecimiento de una ciencia comparada de las religiones y, finalmente, con el final de la era colonial, la confrontación con las religiones fue asumiendo una relevancia que actualmente se expresa en los primeros intentos de elaboración de una teología de las religiones.

40. Cf. *ibid.*, 157-161.
41. Cf. *De Natura et Gratia* II, 2; PL 44, 905.
42. E. BENZ, «Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte», 21; citado por G. THILS, *Las religiones no cristianas,* Península, Barcelona 1967, 45.

El tema especifico de una teología de las religiones no es la posibilidad de la salvación también para los infieles, o simplemente para los no cristianos. Éste es un problema que ha estado siempre presente en la reflexión teológica y al que la teología ha respondido generalmente en sentido afirmativo, sosteniendo, por una parte, la necesidad de la pertenencia a la iglesia para conseguir la salvación y, por otra, admitiendo, en virtud de la voluntad salvífica universal, la posibilidad de un *votum fidei,* o *votum ecclesiae,* o *votum veritatis,* interpretado de un modo cada vez más amplio, que representaba, si no una vía, sí al menos una apertura a la salvación para los no cristianos. Al axioma rigurosamente eclesiocéntrico *extra Ecclesiam nulla salus* (fuera de la iglesia no hay salvación) servía de contrapeso el axioma teológico *facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam* (al que hace lo que está en su poder, Dios no le niega la gracia). El tema propio de una teología de las religiones no es, pues, la posibilidad de la salvación para el individuo que, no profesando la fe cristiana, vive sin embargo una vida honesta y moral, sino que es el significado humano y el valor salvífico de las religiones en cuanto religiones. A este propósito, Heinz Robert Schlette –en su ensayo *Las religiones como tema de la teología* (1963), que puede ser visto como uno de los primeros intentos sistemáticos de plantear el problema de una teología de las religiones– reconocía: «Nos hallamos frente a un terreno dogmáticamente nuevo, comparable a las zonas en blanco de los antiguos atlantes»[43].

Aproximadamente hasta los años sesenta, en el ámbito de la teología se daban dos distintas valoraciones de las religiones: una valoración decididamente negativa, introducida en el campo protestante por la teología dialéctica, y una valoración más positiva, presente sobre todo en el campo católico.

Para la teología dialéctica es representativa la posición de Barth en *La epístola a los Romanos,* en cuyo capítulo 7, titulado «La libertad», se señala perentoriamente el *límite* de la religión en cuanto posibilidad que está en poder del hombre; se evidencia el *significado* de la religión como pretensión de querer traspasar la línea de muerte que separa a la criatura del Creador; y se desenmascara la *realidad* de la religión, que acaba introduciendo el desgarramiento en el hombre sin posibilidad de síntesis. La religión expresa el viejo sueño pecaminoso del hombre, destinado a fracasar, de hacerse semejante a Dios. La justificación, en cambio, es obra de la libertad de Dios, es «la libertad de Dios de agraciar al hombre», es «la imposibilidad que sólo en Dios es posibilidad»[44].

43. H.R. SCHLETTE, *Le religioni come tema della teologia,* Morcelliana, Brescia 1968, 19.
44. Cf. K. BARTH, *L'Epistola ai Romani,* Feltrinelli, Milano 1962, 210-251; aquí: 211-212.

Es una tesis que Barth retoma, si bien con un *pathos* menos agresivo, en la fase postdialéctica, desarrollando sistemáticamente en el párrafo 17 de la *Dogmática eclesial* (I, 2, 1938) la relación entre revelación y religión[45]. Revelación y religión no son dos magnitudes comparables: la revelación corresponde a Dios, es «la acción soberana de Dios para con el hombre»[46]; la religión corresponde al hombre, es «una expresión de la vida y la acción del hombre»[47]. No se puede, por tanto, valorar la revelación desde el punto de vista de la religión, como ha hecho el protestantismo liberal, sino que, por el contrario, se debe valorar la religión desde el punto de vista de la revelación. Y entonces la tesis es la siguiente: «La religión es incredulidad *(Unglaube)*, la religión es el hecho por excelencia del hombre sin Dios *(gottlos)*»[48]. La ilustración de la tesis se desarrolla en dos consideraciones: *a)* en la revelación, Dios habla al hombre, y el hombre se abre a Dios en la escucha de la fe; en la religión, por el contrario, es el hombre quien habla y se pone en camino por sí solo hacia la verdad de la existencia: «Si [el hombre] creyese, escucharía. Pero lo que hace en el ámbito de la religión es hablar. Si creyese, aceptaría el don que le es ofrecido. Pero lo que hace en el ámbito de la religión, por el contrario, es intentar arrebatarlo. Si creyese, dejaría que Dios mismo actuase. Pero lo que hace en el ámbito de la religión es pretender poner su mano sobre Dios. Y es por esta pretensión por lo que la religión es justamente lo contrario de la revelación; por eso la religión constituye la expresión más concentrada de la incredulidad del hombre, es decir, de la actitud y la actividad humanas opuestas a la fe»[49]. Además, *b)* la revelación no es sólo la palabra de Dios, a través de la cual éste se da a conocer al hombre, sino que es a la vez el acto de gracia a través del cual Dios reconcilia al hombre consigo. En cambio, la religión sigue siendo el intento del hombre de «autojustificarse y autosantificarse»[50]. Barth tiene buen cuidado de advertir que se trata de un juicio teológico, obtenido a base de valorar la realidad de la religión y de las religiones desde el punto de vista de la revelación, y «no implica ningún desprecio de valores humanos reconocidos, ninguna condena de lo verdadero, lo bueno y lo bello que puede descubrirse en la mayor parte de las religiones [...]»[51]; y también advierte que la

45. Cf. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, I/2 = *Dogmatique*, 4, § 17, 71-147.
46. K. BARTH, *Dogmatique*, 87.
47. *Ibid.*, 89.
48. *Ibid.*, 91,
49. *Ibid.*, 93.
50. *Ibid.*, 99.
51. *Ibid.*, 91.

caracterización de la religión como «incredulidad» no se refiere sólo a las religiones no cristianas, sino que afecta también al cristianismo en cuanto religión, es decir, a la religión cristiana en cuanto expresión humana y fenómeno histórico; pero, dado que el cristianismo como religión es medido por la revelación y es «la religión de la revelación», se puede afirmar que «la religión cristiana es la verdadera religión»[52].

La postura «negativa» en relación a las religiones no cristianas estaba también presente en el campo ecuménico y misionero, como lo documenta el libro, objeto de grandes debates en su tiempo, del teólogo reformado holandés y discípulo de Barth, Hendrik Kraemer, *El mensaje cristiano en un mundo no cristiano* (1938), escrito con ocasión de la Conferencia Misionera Internacional de Tambaram (Madrás, India) en 1938, recogido y desarrollado en *La fe cristiana y las religiones no cristianas* (1956)[53], donde, sin embargo, trataba de abrir la tesis dialéctica a algunas de las instancias de valoración positiva representadas en el campo protestante por Emil Brunner y Paul Althaus.

Frente a la tesis dialéctica de la contraposición de revelación y religión/religiones, la teología católica iba elaborando la tesis según la cual los valores positivos de las religiones no cristianas estaban destinados a encontrar su *cumplimiento* en el cristianismo. En esta línea, la posición más conocida era la de Jean Daniélou (cf. cap. 7, 4.3), que había recogido enseguida el desafío que el proceso de descolonización representaba para la misión de la iglesia. En *El misterio de la salvación de las naciones* (1946), el teólogo francés, que estaba elaborando una visión de teología de la historia, critica expresamente la postura negativa de Hendrick Kraemer en *El mensaje cristiano en un mundo no-cristiano* (1938) como no viable para la misión cristiana: las religiones no cristianas no deben ser vistas como obstáculos que hay que derribar, sino que deben ser vistas en el plano de una pedagogía divina como preparación al evangelio, debido a los valores humanos y religiosos que expresan, los cuales, a pesar de su insuficiencia y ambigüedad, están destinados a encontrar su plena realización en el cristianismo. La espiritualidad misionera es una espiritualidad de *encarnación*, pero a la vez de *redención:* en el encuentro con el cristianismo hay algo de las religiones no cristianas que debe vivir, pero hay también algo que debe morir; al movimiento de la encarnación, que busca «adarajas» en las otras religiones y culturas, le sale al encuentro el movimiento de la transfiguración: el evangelio se encarna en las culturas,

52. *Ibid.*, 115.
53. H. KRAEMER, *Christian Message in a Non-Christian World*, (1938); reelaborado en *Religion and the Christian Faith*, (1956); recogido con modificaciones en la edición francesa, *La foi chrétienne et les religions non chrétiennes* (1956).

pero transfigurándolas. Esta perspectiva misionera es retomada en *El misterio del adviento* (1948), donde la relación entre cristianismo y religiones no cristianas es vista como una relación histórica, pero a la vez dramática. Relación *histórica*, ante todo, en virtud de la continuidad entre el cristianismo y las otras religiones, cuyos valores son reconocidos en su totalidad y plenitud; pero también relación *dramática*, debido a la discontinuidad inevitable entre el cristianismo y las otras religiones, «en la medida en que éstas se niegan a dejarse superar»[54].

Una teología de las religiones se va constituyendo, pues, en los años sesenta, sobre todo por obra de Karl Rahner y Heinz Robert Schlette.

En una conferencia pronunciada por Rahner en la ciudad bávara de Eichstätt en 1961, sobre el tema *Cristianismo y Religiones no cristianas*, que posteriormente sería incluida en el vol. V de sus *Escritos de teología* (1962), Rahner formulaba la tesis de los «cristianos anónimos». De la tesis de la voluntad salvífica universal, según la cual Dios quiere y ofrece en Cristo la salvación a todos los hombres, Rahner concluye que la gracia puede alcanzar a los hombres también fuera de la iglesia cristiana, y les alcanza en la concreción de su vida humana y religiosa: por tanto, no a pesar de las religiones, sino *en* y *a través de* las religiones. De este modo, las religiones no cristianas entran en la «Providencia salvífica de Dios», y se les reconoce una legitimidad *relativa;* todo hombre es alcanzado por la gracia de Dios, y por eso «todo hombre es un cristiano anónimo, obligado, sin embargo, a convertirse en cristiano efectivo»[55]; la iglesia no debe «tanto considerarse como la comunidad exclusiva de los que tienen derecho a la salvación, cuanto más bien como la vanguardia *(Vortrupp)* visible socialmente, como la explicitación en términos históricos y sociales de lo que el cristiano espera que sea realidad oculta también fuera de la visibilidad de la iglesia»[56]. La tesis de los «cristianos anónimos» será retomada y desarrollada a menudo en el contexto de su reflexión trascendental, hasta llegar a la elaboración más madura del *Curso fundamental sobre la fe* (1976).

El nuevo planteamiento hecho por Rahner del problema teológico de las religiones no cristianas fue desarrollado enseguida por Heinz Robert Schlette en un importante volumen de la colección «Quaestiones Disputatae», *Las religiones como tema de la teología* (1963), que puede considerarse como el primer intento de esbozar una teología de las religiones. Una teología de las religiones sólo es posible en el contexto de

54. J. DANIÉLOU, *Il mistero dell'avvento*, Morcelliana, Brescia 1953, 23.
55. K. RAHNER, «El cristianismo y las religiones no cristianas», en *Escritos de Teología* V, Taurus, Madrid 1964, 152.
56. *Ibid.*, 154.

una teología de la historia de la salvación, en cuya perspectiva las religiones deben configurarse, en virtud de la voluntad salvífica universal, como caminos de salvación. Más aún, basándose en la distinción entre historia *universal* de la salvación e historia *especial* de la salvación, tal como se verifica en la tradición bíblico-cristiana, Schlette propone una inversión del léxico teológico, hablando de la vía de las religiones como vía *ordinaria* de salvación, y de la vía de la iglesia como vía *extraordinaria* de salvación: «[...] si, frente a la historia universal de la salvación, la iglesia [...] está, como *specialis dispositio*, de parte de la historia especial, entonces la *vía de salvación* de las religiones se puede definir como *ordinaria*, y la de la iglesia como extraordinaria»[57].

Para Schlette, la categoría de «historia de la salvación» –en cuyo contexto se hace posible una teología de las religiones– remite a una categoría más general, la de «epifanía como historia»[58]; es decir, la gloria de Dios se desvela a través de la historia y, al desvelarse, trae la salvación al hombre; la *salvación* se realiza con la realización de la *epifanía* de la gloria de Dios, y no al revés. Considerar la historia como historia de la *salvación* es considerarla desde el punto de vista de la debilidad y el pecado del hombre; en cambio, considerar la historia desde el punto de vista *epifánico* es considerarla desde el punto de vista de la presencia activa del Ser trascendente en la trama de los hechos de la historia. El punto de vista epifánico es un punto de vista más universal, que no excluye, sino que subordina a sí, el punto de vista de la historia de la salvación; y es una perspectiva desde la que es más fácil mostrar el plan providencial de Dios, que desvela su gloria en una historia (epifanía como historia) que es historia de la salvación, en la que también las religiones no cristianas son caminos providenciales de salvación.

De aquí se deduce con claridad el papel de la iglesia, la cual no constituye la vía exclusiva de la salvación, a la vez que «los demás» se sientan *in tenebris et in umbra mortis;* «la iglesia, por el contrario, es la comunidad escatológica congregada desde los cuatro puntos cardinales, la cual, con su propia existencia, debe testimoniar al mundo adónde conducen los caminos ordinarios de la salvación (las religiones), a la vez que invita en nombre de Dios [...] a recorrer juntos el camino extraordinario con espíritu de obediencia y humildad»[59]. La historia especial de la salvación se desenvuelve sobre el trasfondo de la historia universal de la salvación, y es precisamente sobre este trasfondo donde se destaca con más luminosidad la historia especial de la salvación y el camino cristiano como cami-

57. H.R. SCHLETTE, *Le religioni come tema della teologia*, 85-86.
58. Cf. H.R. SCHLETTE, *Epifania come storia*, Queriniana, Brescia 1968.
59. H.R. SCHLETTE, *Le religioni come tema della teologia*, 96.

no especial de salvación; pero, a la vez, dado que las religiones se sitúan en la historia general de la salvación, de todo ello se deduce una valoración positiva de las religiones que hace posible el diálogo, el encuentro y la colaboración.

El concilio Vaticano II, con la Declaración *Nostra Aetate* (1965) sobre las relaciones de la iglesia católica con las religiones no cristianas, representó un giro oficial hacia el diálogo y la colaboración: «Ella [la iglesia] exhorta a sus hijos a que, con prudencia y caridad, mediante el diálogo y la colaboración con los adeptos de otras religiones, dando siempre testimonio de la fe y de la vida cristiana, reconozcan, conserven y promuevan aquellos valores espirituales, morales y socioculturales que en ellos existen» (*NA* 2). A este giro no ha correspondido hasta ahora una análoga declaración oficial por parte del CEI.

En los últimos decenios, la confrontación de la teología cristiana con las religiones se ha convertido en uno de los capítulos más conspicuos de la reflexión teológica. En un artículo de síntesis, el teólogo americano Paul Knitter, inspirándose en los modelos propuestos por Richard Niebuhr para clasificar las diversas actitudes de la teología frente a la cultura, ha especificado cuatro distintos modelos para clasificar las diferentes posturas teológicas sobre la relación entre cristianismo y religiones no cristianas[60].

La *primera* postura viene expresada por la fórmula «Cristo *contra* las religiones». Es la tesis tradicional de la teología cristiana, según la cual Cristo es el único y exclusivo mediador de salvación, y la iglesia es la única y exclusiva institución de salvación. De donde se sigue que las religiones no cristianas son falsas e idolátricas. Es una postura que puede ser también calificada de *eclesiocentrismo* o de *exclusivismo,* y que se ejemplifica en la teología de las religiones expresada, sobre la base de la teología dialéctica y barthiana, por Hendrick Kraemer, pero también en las eclesiologías que daban una interpretación fundamentalista del axioma *extra Ecclesiam nulla salus.* Es una postura que se puede dar por superada: el eclesiocentrismo no es una vía practicable en el diálogo con las religiones.

La *segunda* postura se puede describir con la fórmula «Cristo *en* las religiones». Afirma que Cristo es mediador *constitutivo* (y no exclusivo, como en el primer modelo) de la salvación: sin Cristo no hay salvación, pero la salvación que Dios da constitutivamente en Cristo puede alcanzar también a quien no cree en él; puede, pues, haber salvación *extra Christum* (fuera de la fe en Cristo), pero siempre *propter Christum* (constitutivamente en virtud de Cristo). Es una postura que puede ser también descrita como *cristocentrismo,* o *inclusivismo,* o *cristocentrismo inclusivista.* Las religiones no cristianas se contemplan como posibles vías de salvación, en cuanto orientadas constitutivamente al acontecimiento de Cristo. La tesis del cumplimiento de las religiones *en* Cristo (Daniélou) se sitúa en esta línea, y aún más claramente la teología de los cristianos anónimos de Rahner. Es una postura todavía ampliamente difundida, aunque con matices diversos; Jacques Dupuis, en *Jesucristo al encuentro de las religiones* (1989), después de haber discutido las posturas más recientes, escribe al respecto: «un cristocentrismo inclusivo y abierto sigue siendo posible y representa, probablemente, el único camino para una teología cristiana de las religiones verdaderamente digna de este nombre»[61].

60. P. KNITTER, «La teología de las religiones en el pensamiento católico»: *Concilium* (1986/1) 133-144. Cf. también la tipología que aquí utilizamos de J.P. SCHINELLER, «Christ and Church: A Spectrum of Views»: *Theological Studies* 37 (1976) 545-566.

La *tercera* postura está expresada por la fórmula «Cristo *por encima* de las religiones», que expresa una postura teocéntrica en la que Cristo es la expresión *normativa* (y no exclusiva, como en el primer modelo, ni inclusiva, como en el segundo modelo) del amor salvífico de Dios. Aquí el centro no está representado ni por la iglesia (primer modelo) ni por el acontecimiento de Cristo (segundo modelo), sino por el amor salvífico de Dios, actuante desde siempre en el mundo; pero éste no está mediado solamente por Cristo, aunque en Cristo se ha hecho manifiesto de un modo decisivo y normativo. Las religiones no cristianas son vías de salvación, condicionadamente verdaderas en cuanto normadas por el acontecimiento de Cristo, que de algún modo está, por tanto, por encima de las religiones. Es una postura que puede describirse como *teocentrismo con cristología normativa.* La tesis de Heinz Robert Schlette (formulada en 1963) –según la cual las religiones no cristianas son vías ordinarias de salvación, mientras que el cristianismo es la vía extraordinaria de salvación– es el síntoma de un cambio de paradigma, es decir, del paso del paradigma cristocéntrico al paradigma teocéntrico. En este marco se puede situar la posición de Hans Küng, aun cuando la teología ecuménica de las religiones elaborada por éste resulta más articulada y será retomada más adelante.

Va esbozándose así una *cuarta* postura que puede ser descrita con la fórmula «Cristo *con* las religiones», que expresa un *teocentrismo con cristología no normativa,* es decir, un *teocentrismo pluralista,* y que es sostenida por teólogos protestantes y católicos.

El teólogo anglicano de Birmingham, John Hick, ha propuesto expresamente, primero en *Dios y el universo de las fes* (1973), y poste-

61. J. DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones,* Paulinas, Madrid 1991, 152.

riormente en *Dios tiene muchos nombres* (1980), el proyecto de una «revolución copernicana en teología», destinada a propiciar el paso de un paradigma cristocéntrico a un paradigma teocéntrico. Confrontada con la revolución copernicana en astronomía, la revolución copernicana en teología «conlleva una semejante transformación radical en nuestra concepción del universo de las fes y del puesto que en él ocupa nuestra religión. [...] [Ésta requiere] un cambio de paradigma, de un modelo de universo de las fes centrado-en-el-cristianismo o centrado-en-Jesús, a un modelo centrado-en-Dios. Y entonces se ven las grandes religiones mundiales como diferentes respuestas humanas a la única realidad divina, las cuales incorporan diferentes percepciones que se han formado en diferentes circunstancias históricas y culturales»[62]. El nuevo mapa de las religiones diseñado por Hick, en el que éstas figuran como muchas vías hacia el centro, ha sido posible gracias a una relativización de la cristología dogmática de la iglesia que hay que interpretar no ya en términos metafísicos, sino en términos operativos y dinámicos[63]. Si Dios es amor, la encarnación es la «historización» del *agapé* divino: «El agapé de Jesús no es una representación del *agapé* de Dios, sino que *es* ese *agapé* que opera de un modo finito, el eterno *agapé* infinito hecho carne, historizado»[64]. De donde se sigue que en Jesús se encuentra Dios, pero a Dios no se le encuentra únicamente en Jesús: «Nosotros queremos decir de Jesús que era *totus Deus,* "totalmente Dios", en el sentido de que su *agapé* era genuinamente el *agapé* de Dios actuando en la tierra, pero no era el *totum Dei,* la "totalidad de Dios", en el sentido de que el *agapé* divino se había expresado sin agotarse en todas o en algunas de sus acciones»[65].

El teólogo católico e historiador de las religiones, Raimon Panikkar, que desde los primeros años sesenta avanzó la propuesta de un «ecumenismo ecuménico» que incluyese también el encuentro con y entre las religiones, ve la diversidad de las religiones como los diversos senderos que conducen hacia la cima: distantes y distintos en el punto de partida, todos ellos tienden a reunirse cuanto más se acercan a la cima: «A una cierta altura, ya no hay abismos; los caminos se juntan más allá de los valles»[66]; o como la diversidad de los lenguajes para articular el misterio presente en toda auténtica experiencia religiosa. Esta apertura

62. J. HICK, *God and the Universe of Faiths,* St. Martin's Press, New York 1973, 131; *God Has Many Names,* Westminster Press, Philadelphia 1980, 5-6.
63. Cf. J. HICK (ed.), *Il mito del Verbo incarnato,* Bastogi, Foggia 1982.
64. J. HICK, *God and the Universe of Faiths,* 148-158.
65. *Ibid.,* 159.
66. R. PANIKKAR, *Il dialogo intrareligioso,* Cittadella, Assisi 1989, 42.

ecuménica le ha llevado a formular la distinción entre la universalidad de la categoría de Cristo y la particularidad de la figura histórica de Jesús. Si en la primera edición de uno de sus libros más conocidos, *El Cristo desconocido del hinduismo* (1964), sostiene todavía la identidad entre Jesús y Cristo, en el sentido de que «Jesús es el Cristo», y «Cristo es Jesús», en la segunda edición completamente revisada de la misma obra (1981) la categoría de Cristo se convierte en el símbolo universal de la salvación, por lo que se debe afirmar que «Jesús es el Cristo», pero no se puede simplemente afirmar que «Cristo es Jesús», en cuanto que la categoría «Cristo» no debe «restringirse a la sola figura histórica de Jesús de Nazaret». Jesús es un nombre histórico concreto del «nombre que está sobre todo nombre» (Flp 2,9), es decir, del Cristo universal, de quien la historia de las religiones conoce otras concreciones[67]. En esta misma dirección va también otra distinción, introducida por Panikkar en *El diálogo intrarreligioso* (1978), entre fe y creencia[68]. La *fe* se sitúa en el plano existencial, y la *creencia* en el plano intelectual, como concreción de la fe en ideas. De este modo, la fe en la posibilidad de la salvación se traduce en fórmulas de fe y en dogmas, es decir, en creencias; pero las creencias están destinadas a encontrarse en profundidad en una misma fe en la verdad y en la salvación. La fe como acto antropológico fundamental trasciende la creencia y no es adecuadamente traducible en fórmulas y en dogmas; de donde se sigue que el diálogo *inter-religioso,* que se mueve en el plano intelectual, debe prolongarse en el diálogo *intra-religioso,* que no es sólo dialéctico, sino interior y abierto al otro, capaz de alcanzar la dimensión profunda de la fe.

El teólogo protestante indio Stanley Samartha, que trabajó en determinados organismos del CEI, en su *Coraje para el diálogo: temas ecuménicos en las relaciones interreligiosas* (1982), y posteriormente en *Un solo Cristo – muchas religiones. Hacia una cristología revisada* (1990), exige abandonar el acercamiento cristomonístico a las otras religiones, expresado tanto por las cristologías exclusivas como por las cristologías inclusivas, en favor de una «cristología teocéntrica relacional» que reconozca a Cristo como revelación de Dios, pero no como la única revelación de Dios: «La teoría de los múltiples *avatara* parece ser teológicamente la actitud más apropiada en un contexto pluralista, que permite reconocer tanto el Misterio de Dios como la

67. R. PANIKKAR, *The Unknown Christ of Hinduism,* Orbis Books, New York 1981, 14, 27.
68. R. PANIKKAR, «Fede e credenza: una esperienza multireligiosa», en *Il dialogo intrareligioso,* 59-93.

libertad de los seres humanos para responder a las iniciativas divinas de modos diferentes y en tiempos diferentes»[69].

El teólogo católico americano Paul Knitter, en su obra *¿Ningún otro nombre?* (1985), ha reexaminado todo el problema[70] y ha mostrado cómo el punto discriminante lo constituye, en definitiva, la *unicidad* del acontecimiento de Cristo como revelación de Dios. Desde este punto de vista, los cuatro modelos citados pueden ser reconducidos a tres posturas fundamentales: el primer modelo sostiene la unicidad *exclusiva* de Cristo (exclusivismo); el segundo y el tercer modelo sostienen la unicidad *inclusiva* (ya sea constitutiva o normativa) de Cristo (inclusivismo); mientras que el cuarto modelo sostiene la unicidad *relacional* de Cristo (pluralismo). Knitter se pregunta si en la época del pluralismo religioso no se debe elaborar una nueva teología de las religiones según el modelo del teocentrismo pluralista, que renuncie a la afirmación del carácter de unicidad del acontecimiento de Cristo.

El modelo del *teocentrismo pluralista,* que propone una *teología pluralista de las religiones,* por una parte desarrolla una útil crítica frente a las posturas que reivindican arrogantes pretensiones de superioridad del cristianismo, pero por otra, relativizando la cristología[71], hace perder a la teología cristiana su propia identidad y la hace incapaz, en definitiva, de un diálogo constructivo con las religiones. Dicha crítica representa una recaída en la teología liberal de Troeltsch y en el historicismo de Toynbee. Una teología cristiana de las religiones no puede suspender la cuestión de la verdad, por cuanto que un verdadero diálogo debe ser conducido en la verdad y para la verdad: tal teología está llamada a conjugar la normativa del acontecimiento de Cristo con la ecumenicidad del horizonte dialógico.

En esta línea, una de las propuestas teológicas mejor elaboradas, entre otras cosas por estar basada en una amplia documentación y sostenida por una larga reflexión, es la avanzada por Hans Küng, en *Teología en camino* (1987) y en *Proyecto de una ética mundial* (1990), de una «teología ecuménica crítica» de las religiones al servicio de una «teología ecuménica para la paz», y que no puede describirse simplemente con la fórmula «Cristo *por encima* de las religiones», según la formulación de Knitter. Además del *ateísmo* y el *relativismo,* una teología ecuménica crítica excluye también, obviamente, el *exclusivismo,* para el que sólo la propia religión es verdadera, pero también el *inclusivismo,* que acaba subordinando a la propia religión todas las demás religiones. Pero no renuncia a la cuestión de la verdad y trabaja con un complejo criterio de verdad: ético, religioso y específicamente cristiano. «Según el *criterio ético general,* una religión es verdadera y buena si y en la medida en que es *humana* y no reprime ni destruye, sino que defiende y promueve la humanidad. Según el *criterio religioso general,* una religión es verdadera y buena si y en la medida en que permanece fiel a su propio *origen* o a su *canon:* a su auténtica "naturaleza", a su escritura o figura normativa, a la que se remite continuamente. Según el *criterio específicamente cristiano,* una religión es verdadera y buena si y en la medida en que deja traslucir en su teoría y en su praxis el espíritu de Jesucristo»[72].

69. S. SAMARTHA, *One Christ - Many religions. Toward a Revised Christology,* Orbis Books, New York 1991, 131.
70. Cf. P. KNITTER, *No Other Name?* Orbis Books, New York 1985.
71. Cf. J. HICK (ed.), *Il mito del Verbo Incarnato;* J. HICK y P. KNITTER (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness,* Orbis Books, New York 1987.

Pero Küng aplica este tercer criterio *directamente* sólo al cristianismo, en cuanto que, como teólogo cristiano, se sitúa dentro del cristianismo. De donde se sigue que, desde el punto de vista *ético y religioso,* pueden darse muchas religiones verdaderas; pero desde el punto de vista existencial sólo una religión es verdadera y, por tanto, para el cristiano, sólo el cristianismo es verdadero: «No se trata de una verdad universal, sino de una verdad existencial, en mi religión y en todas las demás: "tua res agitur". En este sentido, para mí –como para todos los demás creyentes– no hay más que *una religión verdadera*»[73]. Esta distinción de criterios –ético, religioso y específicamente cristiano– permite mirar a las religiones desde fuera y desde dentro: «Vistas desde *fuera,* consideradas desde el punto de vista de la ciencia de las religiones, existen *diversas religiones verdaderas* [...]. Vista desde *dentro,* desde el punto de vista del cristiano creyente orientado al Nuevo Testamento, para mí existe *la religión verdadera, la cual, al no poder recorrer al mismo tiempo todos los caminos, es el camino que trato de recorrer:* el cristianismo en cuanto que da testimonio del único verdadero Dios en Jesús. [...] Las otras religiones no son simplemente falsas, pero tampoco son simplemente verdaderas sin reservas, sino que son *religiones condicionadamente* ("con reserva", o como se quiera decir) *verdaderas,* las cuales, al no diferir del mensaje cristiano en puntos fundamentales, pueden perfectamente integrar, corregir y enriquecer la religión cristiana»[74]. Se podría decir que, en definitiva, el criterio ecuménico es doble: el criterio del *Humanum* y el criterio específicamente cristiano; el *Humanum* y el *Evangelio.* Pero el evangelio, como cada una de las religiones, está al servicio del *Humanum.* De donde se sigue que el *Humanum* es el criterio ecuménico fundamental: «¿No

72. H. KÜNG, *Teologia in cammino,* 278.
73. *Ibid.,* 280.
74. *Ibid.,* 285.

debería ser posible, *apelando a la común humanidad de todo ser humano,* formular un *verdadero criterio ecuménico fundamental,* ético-universal, que se funde en el *Humanum,* en lo que es *verdaderamente humano,* concretamente en la *dignidad humana* y en los consiguientes *valores fundamentales*?»[75]. Si el cristianismo, como las religiones, está al servicio del *Humanum,* no basta con la información, la discusión y el diálogo; se debe ir más allá, hacia un entendimiento y una colaboración, pero no en el sentido de una *religión unitaria* que integre las diversas tradiciones religiosas, como la proyectada por estudiosos como Hocking, Vivekananda y Toynbee, sino en dirección a una teología-creadora-de-la-paz entre las religiones y entre los pueblos. Küng, que se sitúa expresamente en la estela de Tillich, avanza también, en el ámbito teológico, el proyecto de una teología sistemática en la que la verdad cristiana se articule en la confrontación constante con las religiones.

* * *

El 12 de octubre de 1965, el teólogo germano-americano Paul Tillich, autor de la *Teología sistemática* (1951-1963) –que, junto con la *Dogmática eclesial* (1932-1967) de Karl Barth, representa la *Summa* más relevante del saber teológico del siglo XX elaborada por un sólo teólogo–, pronunciaba en la Divinity School de la universidad de Chicago su última lección, sobre el tema *El significado de la historia de las religiones para el teólogo sistemático.* Tillich, que moriría de improviso pocos días después, el 22 de octubre de 1965, había tenido que esperar a viajar a Japón para interesarse culturalmente por las otras religiones, y en la *Teología sistemática* había confrontado la verdad cristiana, sobre todo, con los grandes temas de la cultura secular. Mircea Eliade, su colega en la Divinity School de Chicago y autor de una de las más importantes obras (aunque ha quedado incompleta) de historia de las religiones del siglo XX, la *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* (1975-1983), en el ensayo introductorio a *El futuro de las religiones* (1966), que recoge algunos escritos de Tillich, entre ellos su última lección de Chicago, escribe: «En el curso de aquella espléndida conferencia, el profesor Tillich declaró que, si hubiera tenido tiempo, habría escrito una nueva *Teología sistemática* orientada hacia toda la historia de las religiones y en diálogo con ella»[76]. Es está una de las grandes tareas que la teología del siglo XX no ha hecho más que entrever, y cuya realización confía a la teología del siglo venidero.

75. H. KÜNG, *Proyecto de una ética mundial,* 116.
76. M. ELIADE, «Paul Tillich y la historia de las religiones», ensayo introductorio a P. TILLICH, *El futuro de las religiones,* Aurora, Buenos Aires 1976, 7.

A modo de conclusión: cuatro movimientos teológicos

En su colección de ensayos titulada *El pensamiento postmetafísico* (1988), Jürgen Habermas identifica cuatro movimientos en el recorrido de la filosofía del siglo XX. Puede que parezcamos concordistas, pero también en el recorrido de la teología del siglo XX, según la reconstrucción que hemos presentado, pueden identificarse cuatro movimientos teológicos.

El primer movimiento se afirma con la teología dialéctica, que tuvo continuación directa en la teología de la palabra de Barth y que tiene un paralelo formal en otros ámbitos del pensamiento, donde la teología se atiene fenomenológicamente al tema que le es propio: la palabra de Dios.

El segundo movimiento se puede caracterizar como giro antropológico en teología, y se expresa con la teología existencial de Bultmann, con la teología hermenéutica de Fuchs y Ebeling, con la teología de la cultura de Tillich y con la teología trascendental de Karl Rahner. En la conferencia programática de Chicago de 1966, recién concluido el concilio, Rahner había afirmado: «En ciertos aspectos concretos, quedará mucho de Barth y de su gran obra, pero en el conjunto, en toda la teología protestante europea, Barth ha sido derrotado por Bultmann». Con Bultmann se inicia un modo de hacer teología que atiende a la historicidad del sujeto, a las preguntas existenciales por las que el sujeto se mueve, a los contextos culturales en los que se expresa, a la estructura apriorística del espíritu-en-el-mundo; en suma, al oyente de la palabra. La que en el ámbito católico fue definida como «nouvelle théologie» contribuyó a hacer superar a la teología católica el «estrangulamiento» escolástico –en virtud del cual el tomismo se había impuesto como el estatuto científico del pensamiento cristiano–, abriéndola, por una parte, a los nuevos métodos histórico-críticos de las fuentes bíblicas y patrísticas y, por otra, al diálogo con la cultura y con la filosofía. En un artículo que levantó una auténtica polvareda, publicado en la revista

parisina *Études* en 1946, Jean Daniélou escribía polémicamente: «historicidad y subjetividad [...] obligan, pues, al pensamiento teológico a ensancharse. Está muy claro que la teología escolástica es ajena a estas categorías».

En los años sesenta –tal vez el decenio más creativo del siglo desde el punto de vista teológico y eclesial–, preparado por la teología de la historia y por el debate (iniciado por Bonhoeffer y Gogarten) sobre cristianismo, modernidad y secularización, con la teología de la esperanza, la teología política y la primera manifestación de formas de teología de la liberación va tomando cuerpo, como profundización del giro antropológico, un tercer movimiento que obliga a asumir a la teología una conciencia política. En esta óptica, la teología ya no describe sólo la fe –con categorías intelectuales, existenciales y personalistas– como adhesión, decisión o encuentro, sino que la percibe en la dimensión política de su hacerse praxis en la historia y en la sociedad. Es una característica que no se presenta únicamente en la teología política europea, sino que va afirmándose en sectores cada vez más amplios y diferenciados. Jürgen Moltmann constata: «La teología latinoamericana de la liberación, la teología negra en los Estados Unidos, la teología *Minjung* en Corea, la teología feminista y muchas otras formas de la teología muestran la necesidad y la fecundidad de esta conciencia política de la teología cristiana».

Con la aparición en los últimos decenios del siglo de la teología de la liberación –primero en América Latina y entre la minoría negra de los Estados Unidos, y luego en otras regiones del Tercer Mundo–, de la teología de la inculturación en África y en Asia –que plantea el problema de la relación entre evangelio y culturas no occidentales– y de la teología feminista –que incluye por primera vez a las mujeres como sujeto del hacer teología–, así como con la apertura de las teologías confesionales a la teología ecuménica y a la teología de las religiones, la teología del siglo XX es objeto de un cuarto movimiento que la introduce en una época ecuménica y planetaria, el cual, según el análisis de Johann Baptist Metz, es expresión de «una iglesia mundial arraigada en muchas culturas, y en este sentido policéntrica, en la que, por lo demás, la herencia europeo-occidental no está destinada a ser reprimida, sino a ser nuevamente solicitada y desafiada».

Ha sido un recorrido arduo a lo largo de un siglo dramático, pero también uno de los más evangélicos en la historia de la iglesia cristiana (Congar), en el cual la teología ha sentido cada vez con mayor urgencia la necesidad, en la lógica de la encarnación y de la redención, de salir en defensa y ponerse al servicio de lo «Humanum».

Bibliografía

0. INSTRUMENTOS GENERALES

ABBAGNANO, N. - FORNERO, G., *Historia de la Filosofía. Romanticismo y Positivismo - Filosofía contemporánea,* Montaner y Simón, Barcelona 1964 (se presta atención también a la problemática teológica en el contexto de la filosofía contemporánea).

ANDRESEN, C. (ed.), *Handbuch der Dogmen und Theologiegeschichte,* 3 vols. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1980-1984 (para el siglo XX cf. el vol. 3: *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität).*

ARDUSSO, F. - FERRETTI, G. - PASTORE, A.M. - PERONE, U., *La teologia contemporanea. Introduzione e brani antologici,* Marietti, Torino 1980.

CERIT (ed.), *I cristiani e le loro dottrine* (Manuale di teologia 3), Queriniana, Brescia 1990. (Para la teología contemporánea, 349-481, a cargo de R. Winling).

CONNOLLY, J.M., *Le renouveau théologique dans la France contemporaine,* Éd. Saint Paul, Paris 1966 (una buena panorámica de la teología francesa hasta el Vaticano II).

DEMBOWSKI, H., *Karl Barth, Rudolf Bultmann, Dietrich Bonhoeffer. Eine Einführung in ihr Lebenswerk und ihre Bedeutung fur die gegenwärtige Theologie,* Neukirchener Verlag, Neukirchen 1976 (tres perfiles teológicos lineales y documentados, entendidos como introducción a la teología evangélica contemporánea).

DULLES, A., *A History of Apologetics,* Hutchinson, London 1971 (para la teología fundamental del siglo XX, 202-246).

FORD, D. (ed.), *The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century,* 2 vols., Basil Blackwell, Oxford - New York 1989.

GEFFRÉ, G., *Una nuova epoca della teologia,* Cittadella, Assisi 1973.

GIUSSANI, L., *Teología protestante en América,* Herder, Barcelona 1965.

GHERARDINI, B., *La seconda Riforma. Uomini e scuole del Protestantismo moderno,* 2 vols., Morcelliana, Brescia 1964-1966.

GRABMANN, M., *Historia de la teología católica desde fines de la era patrística hasta nuestros días,* Espasa-Calpe, Madrid 1940 (la tercera parte está dedicada a la teología católica del tiempo de la Ilustración y del siglo XIX y comienzos del XX: 206-281).

GRESCHAT, M. (ed.), *Theologen des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert,* 2 vols., Kohlhammer, Stuttgart 1978.

GUCHT, R.V. - VORGRIMLER, H., *La teología en el siglo XX,* Hechos y Dichos, Zaragoza 1972. Ha de completarse con A. MARRANZINI (ed.), *Correnti teologiche postconciliari,* Città Nuova, Roma 1974.

KOLPING, A., *Katholische Theologie gestern und heute. Thematik und Entfaltung deutscher katholischer Theologie vom 1. Vaticanum bis zur Gegenwart,* Schünemann, Bremen 1964.

MANCINI, I., *Novecento teologico,* Vallecchi, Firenze 1977 (recoge esttudios sobre Barth, Bultmann, Bonhoeffer y el socialismo religioso).

HÄGGLUND, B., *Geschichte der Theologie. Ein Abriss,* Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1983 (para la teología del siglo XX, cf. el capítulo 34).

MOLTMANN, J., *¿Qué es teología hoy?,* Sígueme, Salamanca 1997 (introducción histórica a la teología contemporánea).

MONDIN, B., *I grandi teologi del secolo ventesimo,* 2 vols., Borla, Torino 1969.

PATTARO, G., *La svolta antropologica in teologia. Un momento forte della teologia contemporanea,* EDB, Bologna 1990 (amplia reconstrucción del decenio 1965-1975; obra póstuma).

VAN DE POL, W.H., *La fine del cristianesimo convenzionale,* Queriniana, Brescia 1969 (introducción histórica y temática al giro de los años sesenta, calificado como «fin del cristianismo convencional»).

RUGGIERI, G. (ed.), *Enciclopedia di teologia fondamentale,* I, Marietti, Genova 1987 (para la teología fundamental del siglo XX, cf. los ensayos de G. Ruggieri, K.G. Steck y S. Rostagno: 275-400).

SONTAG, F., - ROTH, J.K., *The American Religious Experience. Roots, Trends, and Future of Theology,* Harper and Row, New York 1972 (historia de la teología norteamericana desde sus orígenes hasta el comienzo de los años años setenta).

STEPHAN, H. - SCHMIDT, M., *Geschichte der evangelischen Theologie in Deutschland seit dem Idealismus,* Walter de Gruyter, Berlin 1973[3].

STRECKER, G. (ed.), *Theologie im 20. Jahrhundert. Stand und Aufgaben,* Mohr, Tübingen 1983 (Antiguo Testamento, Nuevo Testamento, historia de la iglesia, teología sistemática, teología patrística).

SUNDERMEIER, Th. - KLAES, N. (eds.), *Theologiegeschichte der Dritten Welt,* Kaiser, München 1991ss. (proyectada en varios volúmenes, cada uno de los cuales será dedicado a un continente o realidad continental; hasta ahora han aparecido: *Japón* [1991], *África* [1991], *India* [1992] y *Latinoamérica* [1993]).

TILLICH, P., *Perspectives on 19th and 10th Century Protestant Theology* (póstumo. 1967), traducido al italiano con el título *Umanesimo cristiano nel XIX e nel XX secolo,* Ubaldini, Roma 1969 (historia del pensamiento protestante en relación con los temas de la modernidad, desde la Ilustración hasta la teología liberal y la teología dialéctica).

VANZAN, P. - SCHULTZ, H-J., *Lessico dei teologi del secolo XX,* Queriniana, Brescia 1978.

WEILAND, J.S., *La nuova teologia,* Queriniana, Brescia 1968; *La nuova teologia II,* Queriniana, Brescia 1975 (ágil presentación de la teología contemporánea, articulada en tres partes: el paisaje, los exploradores y el mapa teológico).

WINLING, R., *La théologie contemporaine (1945-1980),* Centurion, Paris 1983.

ZAHRNT, H., *A vueltas con Dios. La teología protestante en el siglo XX,* Hechos y Dichos, Zaragoza 1972; *Dialogo con Dios. La teologia protestante nel XX secolo. Una Antologia,* Queriniana, Brescia 1976.

* * *

1. TEOLOGÍA DIALÉCTICA

1.1. TEOLOGÍA LIBERAL DE COMIENZOS DE SIGLO

A. *Textos*

HARNACK, A. VON, *Das Wesen des Christentums* (1900), Siebenstern Taschenbuch Verlag, München - Hamburg 1950 (con un prólogo de R. Bultmann); nueva edición: Gerd Mohn, Gütersloh 1977 (con un prólogo de Wolfgang Trillhaas); trad. cast.: *La esencia del cristianismo,* 2 vols., Henrich y Compañía, Barcelona 1904 .

TROELTSCH, E., *El carácter absoluto del cristianismo,* Sígueme, Salamanca 1979.

TROELTSCH, E., «Che cosa significa "Essenza del cristianesimo"», en *Etica, religione, filosofia della storia,* Guida, Napoli 1974 (antología de textos de E. Troeltsch, a cargo de G. Cantillo).

TROELTSCH, E., *Religion et Histoire. Esquisses philosophiques et théologiques,* Labor et Fides, Genève 1990 (antología de textos de E. Troeltsch, a cargo de J.-M. Tétaz).

B. *Estudios*

ANTONI, C., *Dallo storicismo alla sociologia,* Sansoni, Firenze 1973[2] (sobre Troeltsch).

GROLL, W., *Ernst Troeltsch und Karl Barth. Kontinuität im Widerspruch,* Kaiser, München 1976 (se subraya la continuidad, en contradicción, de la problemática teológica entre Troeltsch y Barth).

NEUFELD, K., *Theologie als Suche nach der Kirche,* Bonifacius, Paderborn 1977 (presentación global de la obra teológica de Harnack en sus líneas fundamentales, centrada en el tema «Iglesia»; cf., sobre la comparación Harnack - Barth, 293-309).

NEUFELD, K., *Adolf Harnacks Konflikt mit der Kirche. Weg-Stationen zum «Wesen des Christentums»*, Tyrolia, Innsbruck 1979 (se reconstruye el camino que condujo a Harnack a *La esencia del cristianismo* y se desvela su sentido en el contexto de los conflictos y debates en que estuvo implicado el autor).
RUMSCHEIDT, H.M., *Revelation and Theology: An Analysis of the Barth - Harnack Correspondence of 1923*, Cambridge University Press, Cambridge 1972.
SYKES, S., *The Identity of Christianity: Theologians and the Essence of Christianity from Schleiermacher to Barth*, SPCK, London 1984.
VERMEIL, E., *La pensée religieuse de Troeltsch*, Labor et Fides, Genève 1990.

1.2. TEOLOGÍA DIALÉCTICA

A. *Textos*

BARTH, K., *L'Epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 1962 (se omiten los seis importantes prólogos: 1918, 1921[2], 1922[3], 1924[4], 1926[5], 1928[6]).
MOLTMANN, J. (ed), *Le origini della teologia dialettica*, Queriniana, Brescia 1976 (contiene textos de Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner, Rudolph Bultmann, Friedrich Gogarten y Eduard Thurneysen, además de la importante correspondencia entre Harnack y Barth).
FÜRST, W. (ed.), *Die dialektische Theologie in Scheidung und Bewährung: 1933-1936*, Kaiser, München 1966 (contiene textos de Karl Barth, Rudolph Bultmann, Emil Brunner, Eduard Thurneysen y otros).

B. *Estudios*

BOUILLARD, H., *Karl Barth*. 1. *Genèse et évolution de la théologie dialectique*, Aubier, Paris 1957.
BOUILLARD, H., «La théologie dialectique», en *La logique de la foi*, Aubier, Paris 1964, 87-95 (artículo escrito originariamente para la *LThK*).
GESTRICH, CH., *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie. Zur Frage der natürlichen Theologie*, Mohr, Tübingen 1977 (reconstrucción de las vicisitudes de la teología dialéctica, en cuya primera parte se evidencia su complejidad como encuentro, ya desde el principio, de proyectos teológicos diferenciados, aunque unidos en contra del historicismo; en la segunda parte se desarrolla toda la controversia acerca de la relación entre naturaleza y gracia, que condujo a separarse a los teólogos dialécticos).
LANGE, P., *Konkrete Theologie? Karl Barth und Friedrich Gogarten «Zwischen den Zeiten» (1922-1933)*, TVZ Verlag, Zürich 1972 (historia teológica del fallido encuentro entre Barth y Gogarten, a pesar de su coincidencia inicial en pensar concretamente a Dios y al hombre).

1.3. OBRAS PRINCIPALES DE KARL BARTH

- *L'Epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 1962.
- *L'Epistola ai Filippesi*, SEI, Torino 1974.
- «Fides quarens intellectum. La prova dell'esistenza di Dio secondo Anselmo», en *Filosofia e religione*, Silva, Milano 1965.
- *Die kirchliche Dogmatik*, EVZ Verlag, Zürich, 13 tomos, 1932-1967, con un *Registerband* 1970; trad. francesa: *Dogmatique*, 26 tomos, Labor et Fides, Genève 1953-1969; traducción taliana de una breve Antología, editada por H. Gollwitzer, *Dogmatica ecclesiale*, Il Mulino, Bologna 1986 (con una introducción de I. Mancini); traducción italiana del vol. II/2 de la *Dogmatica ecclesiale* con el título de *La dottrina dell'elezione divina*, a cargo de A. Moda, UTET, Torino 1983.
- *Dogmatica in sintesi*, Città Nuova, Roma 1969.
- *La teologia protestante nel XIX secolo*, 2 vols., Jaca Book, Milano 1979-1980.
- *L'umanità di Dio*, Claudiana, Torino 1975.
- *Breve commentario all'epistola ai Romani*, Queriniana, Brescia 1982.
- *Wolfang Amadeus Mozart*, Queriniana, Brescia 1980.
- *Introduzione alla teologia evangelica*, Bompiani, Milano 1968; existe una nueva versión a cargo de G. Bof, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1990.
- *Ad Limina Apostolorum* (1967), traducido al castellano con el título *Ante las puertas de San Pedro*, Marova, Madrid 1971.
- *Antologia*, a cargo de E. Riverso, Bompiani, Milano 1964.
- *Autobiografia critica (1928-1958)*, a cargo de P.G. Grassi, La Locusta, Vicenza 19878 (recoge tres textos barthianos autobiográficos).
- *Iniziare dall'inizio. Antologia*, a cargo de R.J. Erler - R. Marquard, Queriniana, Brescia 1990.
- *Karl Barth - Gesamtausgabe*, TVZ Verlag, Zürich 1971ss. (la edición completa de las *Obras* de Barth está proyectada en 31 volúmenes e incluirá las obras ya editadas y las obras inéditas, a excepción de la *Kirchliche Dogmatik*, ordenadas en 6 secciones: I. Predigten; II. Akademische Werke; III. Vorträge und kleinere Arbeiten; IV. Gespräche; V. Briefe; VI. Aus Karl Barths Leben. La edición es promovida por la Fundación Karl Barth y dirigida por Hinrich Stoevesandt, que desde 1971 se encuentra a cargo del Archivo de la Casa de Barth, Bruderholzallee 26, Basel).

1.4. ESTUDIOS SOBRE LA TEOLOGÍA DE KARL BARTH

BALTHASAR, H.U. VON, *La teologia di Barth*, Jaca Book, Milano 1985.
BOUILLARD, H., *Karl Barth*, 3 vols., 1. *Genèse et évolution de la théologie dialectique*, Aubier, Paris 1957; 2. y 3. *Parole de Dieu et existence humaine*, Aubier, Paris 1957.

BUSCH, E., *Karl Barth. Una Biografia,* Queriniana Brescia 1977.
CASALIS, G., *Karl Barth,* Claudiana, Torino 1967 (breve introducción).
DELHOUGNE, H., *Karl Barth et la rationalité (période de la Dogmatique),* Cerf, Paris 1978 (importante y vasta tesis doctoral que examina el lugar concedido a la racionalidad en la teología barthiana del período de la *Dogmática*).
FRIES, H., *Existencialismo protestante y teología católica,* Taurus, Madrid 1961.
GHERARDINI, B., *La parola di Dio nella teologia di Karl Barth,* Studium, Roma 1955.
GISEL, P. (ed), *Karl Barth: genèse et réception de sa théologie,* Labor et Fides, Genève 1987.
HAMER, J., *Karl Barth. L'occasionalisme théologique de Karl Barth. Étude sur sa méthode dogmatique,* Desclée de Brouwer, Paris 1949.
JÜNGEL, E., *Il battesimo nel pensiero di Karl Barth,* Claudiana, Torino 1971 (sobre el vol. 13 de la *Dogmática eclesial,* publicado por Barth en 1967, cuando tenía ochenta y un años, como «Fragmento» de IV/4 de la *Dogmática eclesial,* que quedará inacabada. Tema del vol. 13: «El bautismo, fundamento de la vida cristiana»).
JÜNGEL, E., *Barth-Studien,* Benziger Verlag - Gerd Mohn, Zürich - Gütersloh 1982.
JÜNGEL, E., *L'essere di Dio è nel divenire. Due studi sulla teologia di Karl Barth,* Marietti, Casale Monferrato 1986.
KÜNG, H., *La Justificación,* Herder, Barcelona 1965 (confrontación entre la doctrina barthiana de la justificación y la doctrina católica del concilio de Trento).
LAURENZI, M.C., *Esperienza e rivelazione. La ricerca del giovane Barth (1909-1921),* Marietti, Casale Monferrato 1983.
LAURENZI, M.C., *Il «Socialismo religioso» svizzero: Leonhard Ragaz,* Cittadella, Assisi 1976 (sobre el socialismo de Barth y sobre la relación entre *El sermón del monte* de Ragaz y *La Carta a los Romanos* de Barth: 219-248).
LEUBA, J.L., *Études Barthiennes,* Labor et Fides, Genève 1986.
ROSTAGNO, S. (ed)., *Barth contemporaneo,* Claudiana, Torino 1990.
WEBER, O., *Karl Barths Kirchliche Dogmatik. Ein einführender Bericht,* Neukirchener Verlag, Neukirchen 1975[7] (texto muy consultado por los estudiantes, introduce en los meandros de la *Dogmática.* El propio Barth denominaba este libro como «mapa de orientación» y «remolcador de transatlánticos»).
WILLEMS, B., *Introduzione al pensiero di Karl Barth,* Queriniana, Brescia 1965 (breve introducción).
Sobre la dimensión política de la obra de Karl Barth
CORNU, D., *Karl Barth e la politica,* Claudiana, Torino 1970.
GOLLWITZER, H., *Regno di Dio e socialismo: la critica di Karl Barth,* Claudiana, Torino 1975.
HUSINGER, G. (ed)., *Karl Barth and the Radical Politics,* Westminster Press, Philadelphia 1976 (colección de ensayos sobre la relación entre teología y política en Barth).

DANNEMANN, U., *Theologie und Politik im Denken Karl Barths,* Kaiser - Grünewald, München - Mainz 1977.
MARQUARDT, F.W., *Teologia e socialismo. L'esempio di Karl Barth,* Jaca Book, Milano 1974. Sobre esta controvertida interpretación, cf. D. Schellong, «Barth von links gelesen – ein Beitrag zum Thema: "Theologie und Sozialismus"», en *Zeitschrift für evangelische Ethik* 17 (1973) 238-250.
Bibliografía sobre Karl Barth
KWIRAN, M., *Index to Literature on Barth, Bonhoeffer and Bultmann,* Friedrich Reinhardt Verlag, Basel 1977.

* * *

2. TEOLOGÍA EXISTENCIAL

2.1. SOBRE LA DESMITIFICACIÓN

BARTSCH, H.W. (ed), *Kerigma und Mythos,* Herbert Reich, Hamburg 1948ss. Son importantes los 6 primeros volúmenes: vol. 1, 1948, con la ponencia de Bultmann de 1941 y con las primeras intervenciones en la discusión; vol. 2, 1952, con la respuesta de Bultmann a sus críticos, la cual pone fin a la primera fase del debate (trad. italiana de los textos más importantes del vol. 1 y del vol. 2, en *Il dibattito sul mito,* Silva, Roma 1969); vol. 3, 1954, con las intervenciones de filósofos, entre ellos Jaspers; vol. 4, 1955, con una discusión ecuménica; vol. 6, 1963, que reproduce los textos del Congreso Romano de 1961 (edición original italiana en *Archivio di Filosofia* 1961).
BIANCO, F., *Distruzione e riconquista del mito,* Silva, Milano 1962.
BULTMANN, R., *Nuovo testamento e mitologia. Il Manifesto della demitizzazione,* Queriniana, Brescia 1970 (con un prólogo de I. Mancini). El volumen contiene: *a)* la ponencia de Bultmann de 1941; *b)* la respuesta de Bultmann a sus críticos de 1952; *c)* la ponencia enviada al congreso romano de 1961. Nueva edición alemana de la ponencia de Bultmann de 1941: *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung* (hrsg. von E. Jüngel), Kaiser, München 1985.
BULTMANN, R., *Jesucristo y mitología,* Ariel, Barcelona 1970.
COTTIER, G. (ed.), *Comprender a Bultmann,* Studium, Madrid 1971 (un importante *dossier* que contiene textos de Cullmann, Vögtle, Malevez, Cottier y Barth).
GOGARTEN, F., *Demitizzazione e Chiesa,* Queriniana, Brescia 1981 (representa una exposición esencial de la teología existencial).
JASPERS, K. - BULTMANN, R., *Die Frage der Entmythologisierung,* Piper, München 1954. Cf. A. CARACCIOLO, «Il problema della demitizzazione nel dialogo Bultmann - Jaspers», en *Studi Jaspersiani,* Marzorati, Milano 1958, 9-80.

MIEGGE, G., *L'Evangelo e il mito nel pensiero di Rudolf Bultmann,* Comunità, Milano 1956.
PANNENBERG, W., *Cristianesimo e mito. Nuove prospettive del mito nella tradizione biblica e cristiana,* Paideia, Brescia 1973.
THEUNIS, F., *Offenbarung und Glaube bei Rudolf Bultmann,* Herbert Reich, Hamburg 1960.

2.2. OBRAS PRINCIPALES DE RUDOLF BULTMANN

– *Die Geschichte der synoptischen Tradition,* Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1921 (traducción francesa, *L'histoire de la tradition synoptique,* Seuil, Paris 1973). Los resultados de esta obra están expuestos en el fascículo *Die Erforschung der synoptischen Evangelien,* Töpelmann, Berlin 1925, traducido al italianao con el título inexacto de *Storia dei vangeli sinottici,* Dehoniane, Bologna 1969.
– *Gesù,* Queriniana, Brescia 1972 (con una introducción de I. Mancini). (Nueva edición italiana con un postfacio de W. Schmithals, Queriniana, Brescia 1984). Cf. también la traducción francesa: *Jésus,* Seuil, Paris 1968 (con un prefacio de Paul Ricoeur).
– *Creer y comprender,* Studium, Madrid 1976. Traducción en dos volúmenes de los cuatro tomos: tomo 1, 1933; tomo 2, 1952; tomo 3, 1960; tomo 4, 1965. Cf. M. LATTKE (ed.), *Register zu Rudolf Bultmanns Glauben und Verstehen Band I-IV,* Mohr, Tübingen 1984.
– *Il cristianesimo primitivo nel quadro delle religioni antiche,* Garzanti, Milano 1964 (nueva ed. it.: Lionello Giordano, Cosenza 1983).
– *Tehologie des Neuen Testaments,* Mohr, Tübingen 1953 (trad. cast.: *Teología del Nuevo Testamento,* Sígueme Salamanca 1981).
– *Prediche di Marburg,* Queriniana, Brescia 1973.
– *Historia y Escatología,* Studium, Madrid 1974.
– *Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments,* hrsg. von E. Dinkler, Mohr, Tübingen 1967; traducción italiana parcial: *Exegetica,* Borla, Torino 1971.
– *Das verkündigte Wort,* Mohr, Tübingen 1984 (un segundo volumen de predicaciones, póstumo, después de *Predichte di Marburg,* de 1956).
– *Enciclopedia teologica,* Marietti, Genova 1989 (el único curso de teología sistemática impartido por Bultmann y publicado póstumamente por E. Jüngel y K.W. Müller).

Bibliografía de Bultmann

Cf. *Exegetica,* Mohr, Tübingen 1967, 483-507; ha de completarse con *Theologische Rundschau* 2/1985, 91-93.

2.3. ESTUDIOS SOBRE LA TEOLOGÍA DE RUDOLF BULTMANN

BORNKAMM, G., *Rudolf Bultmann: problematica e discussione,* EDB, Bologna 1970.
EVANG, M., *Rudolf Bultmann in seiner Frühzeit,* Mohr, Tübingen 1988 (sobre el joven Bultmann, en torno a 1920).
FLORKOWSKI, J., *La teología de la fe en Bultmann,* Studium, Madrid 1973.
JASPERT, B. (ed), *Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung,* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1984 (un balance crítico de la obra de Bultmann, en 28 ensayos, a un siglo de su nacimiento: 1884-1984).
JONES, G., *Bultmann. Towards a Critical Theology,* Polity Press, Cambridge 1991 (la teología de Bultmann como teología fenomenológica y hermenéutica).
KAISER, O. (ed.), *Gedenken an Rudolf Bultmann,* Mohr, Tübingen 1977 (con dos importantes contribuciones de E. Dinkler y H. Jonas).
MALET, A., *Bultmann,* Fontanella, Barcelona 1970 (extensa obra que especifica las categorías bultmannianas, analiza su funcionamiento y confronta el pensamiento de Bultmann con Heidegger, Jaspers y Barth).
MARLÉ, R., *Bultmann y la fe cristiana,* Mensajero, Bilbao 1968.
O'MEARA, Th. - Weisser, D. (eds.), *Rudolf Bultmann in Catholic Thought,* Herder and Herder, New York 1968.
OTT, H., *Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns,* Mohr, Tübingen 1955.
PERRIN, N., *The Promise of Bultmann,* Fortress Press, Philadelphia 1979 (reedición de un texto de 1969 que tiene el mérito de la brevedad y la claridad).
RIZZI, A., *Il credente come soggetto di storia. Bultmann risponde ai «teologi politici»,* Borla, Roma 1978.
SCHMITHALS, W., *La teologia di Bultmann. Una introduzione,* Queriniana, Brescia 1972 (la mejor introducción general a la obra de Bultmann; el volumen tiene su origen en un curso impartido a los estudiantes de todas las facultades de la universidad de Marburg).
STEGEMANN, W., *Der Denkweg Rudolf Bultmanns. Darstellung der Entwicklung und der Grundlagen seiner Theologie,* Kohlhammer, Stuttgart 1978.
TÖDT, H.E., *Rudolf Bultmanns Ethik der Existenztheologie,* Gerd Mohn, Gütersloh 1978 (interesante para el aspecto ético de la teología existencial).
TROCHOLEPCZY, B., *Rechtfertigung und Seinsfrage. Anknüpfung und Widerspruch in der Heidegger-Rezeption Bultmanns,* Herder, Freiburg - Basel - Wien 1991 (sobre la interpretación existencial de Bultmann).

Bibliografía sobre Bultmann

Cf. KWIRAN, M., *Index to Literature on* ***Barth, Bonhoeffer and Bultmann,*** Friedrich Reinhardt, Basel 1977.

2.4. El debate sobre el Jesús historico

A. *Textos*

ALTHAUS, P., *Il cosiddetto Kérygma e il Gesù storico,* Libreria Editrice della Università Lateranense, Roma 1962.
BORNKAMM, G., *Jesús de Nazaret,* Sígueme, Salamanca 1975.
BRAUN, H., *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt,* Mohr, Tübingen 1962 (en particular, el ensayo «Der Sinn der neutestamentlichen Christologie»: 243-282).
BRAUN, H., *Jesus. Der Mann aus Nazareth und seine Zeit,* Kreuz, Stuttgart 1968.
BULTMANN, R., *Gesù,* Queriniana, Brescia 1972; nueva ed. it., con un postfacio de W. Schmithals: Queriniana, Brescia 1984 (el postfacio de Schmithals es importante para situar el *Jesús* de Bultmann en el contexto del debate sobre el Jesús histórico).
BULTMANN, R., «Il rapporto fra il messagio di Cristo del cristianesimo primitivo e il Gesù storico», en *Exegetica,* Borla, Torino 1971, 159-188.
BULTMANN, R., «Risposta a Käsemann», en *Credere e comprendere,* tomo 4, Queriniana, Brescia 1977, 1.063-1.071.
FUCHS, E., *Zur Frage nach dem historischen Jesus (Gesammelte Aufsätze II),* Mohr, Tübingen 1965[2] (en particular, el ensayo homónimo que da título a todo el volumen: «Die Frage nach dem historischen Jesus», 143-167).
FUCHS, E., *Glaube und Erfahrung. Zum christologischen Problem im Neuen Testament (Gesammelte Aufsätze III),* Mohr, Tübingen 1965 (en particular, «Zur Frage nach dem historischen Jesus. Ein Nachwort», 1-31).
FUCHS, E., *Jesus. Wort und Tat,* Mohr, Tübingen 1971.
EBELING, G., «Gesù e fede», en *Parola e fede,* Bompiani, Milano 1974, 77-126.
EBELING, G., «La questione del Gesù storico e il problema della cristologia», en *Parola e Fede,* Bompiani, Milano 1974, 135-152.
EBELING, G., *La esencia de la fe cristiana,* Fontanella-Marova, Barcelona-Madrid 1974.
EBELING, G., *Teologia e annuncio,* Città Nuova, Roma 1972.
JEREMIAS, J., *Il problema del Gesù storico,* Paideia, Brescia 1964.
KÄSEMANN, E., *Exegetische Versuche und Besinnungen,* Vandenhoeck und Ruprecht, I, Göttingen 1960 (en particular, el ensayo «Das Problem des historischen Jesus» [conferencia de 1953, publicada como artículo en 1954], 187-214); II, Göttingen 1964 (en particular, el ensayo «Sackgassen im Streit um den historischen Jesus», 31-68). Sobre Käsemann, cf. la importante monografía de GISEL, P., *Vérité et Histoire. La théologie dans la modernité. Ernst Käsemann,* Beauchesne - Labor et Fides, Paris - Genève 1977.
SCHWEITZER, A., *Geschichte der Leben-Jesu Forschung,* 2 vols. Siebenstern-Taschenbuch Verlag, Hamburg 1966, con una introducción de J. Robinson. Sobre Schweitzer, cf. GRÄSSER, E., *Albert Schweitzer als Theologe,* Mohr, Tübingen 1979.

B. *Estudios*

BOUTTIER, M., *Del Cristo de la historia al Jesús de los Evangelios,* Studium, Madrid 1971 (breve presentación del debate, centrada en las posiciones de Bultmann, Jeremias y Käsemann).
FABRIS, R., *Jesús de Nazaret. Historia e Interpretación,* Sígueme, Salamanca 1985.
GEISELMANN, J.,*Jesús el Cristo, I. La cuestión del Jesús histórico,* Marfil, Alcoy 1971 (el debate en el ámbito católico).
LATOURELLE, R., *A Jesús el Cristo por los Evangelios,* Sígueme, Salamanca 1982.
RISTOW, H. - MATTHIAE, K. (eds.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus,* Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1960.
ROBINSON, J., *A New Quest of the Historical Jesus,* SCM Press, London 1959; ed. alemana ampliada: *Kerygma uns historischer Jesus,* Zwingli Verlag, Stuttgart - Zürich 1967[2]; trad. italiana: *Kerygma e Gesù storico,* Paideia, Brescia 1977 (síntesis documentadísima).
ZAHRNT, H., *Cominciò con Gesù di Nazareth. Il problema del Gesù storico,* Queriniana, Brescia 1972 (ágil presentación de todo el debate).

* * *

3. TEOLOGÍA HERMENÉUTICA

3.1. Hermeneútica filosófica

A. *Textos*

SCHLEIERMACHER, F., *Lo studio della teologia. Breve presentazione,* Queriniana, Brescia 1978 (con un prólogo de R. Osculati).
SCHLEIERMACHER, F., *Hermeneutik.* Nach der Handschriften neu hrsg. von H. Kimmerle, Carl Winter, Heidelberg 1959; trad. fr., *Herméneutique,* Labor et Fides, Genève 1987.
DILTHEY, W., «Le origini dell'ermeneutica», in *Ermeneutica e religione,* Pàtron, Bologna 1970, 47-91 (con una introducción de G. Morra).
HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo,* Fondo de Cultura Económica, México 1951.
HEIDEGGER, M., *Sentieri interrotti,* La Nuova Italia, Firenze 1968.
HEIDEGGER, M., *In cammino verso il linguaggio,* Mursia, Milano 1973 (con una presentación de A. Caracciolo).
GADAMER, G., *El problema de la conciencia histórica,* Tecnos, Madrid 1993.
GADAMER, G., *Verdad y método,* Sígueme, Salamanca 1977.

GADAMER, G., *Ermeneutica e metodica universale,* Marietti, Torino 1973 (ensayos a partir de *Kleine Schriften* l, 1967).
RICOEUR, P., *Dell'interpretazione. Saggio su Freud,* Il Saggiatore, Milano 1967.
RICOEUR, P., *Il conflitto delle interpretazioni. Saggio di ermeneutica,* Jaca Book, Milano 1977.
AS.VV., *Ermeneutica e critica dell'ideologia,* Queriniana, Brescia 1977 (con un prólogo de G. Ripanti).

B. *Estudios*

BIANCO, F., *Storicismo ed Ermeneutica,* Bulzoni, Roma 1974.
BLEICHER, J., *Ermeneutica contemporanea,* Il Mulino, Bologna 1986.
COSTA, F., *Heidegger e la teologia,* Longo Editore, Ravenna 1974.
FERRARIS, M., *Storia dell'ermeneutica,* Bompiani, Milano 1988.
GETHMANN-SIEFERT, A., *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers,* Karl Alber, Freiburg - München 1974.
GUERRERA BREZZI, F., *Filosofia e interpretazione. Saggio sull'ermeneutica restauratrice di Paul Ricoeur,* Il Mulino, Bologna 1969.
GUSDORF, G., *Storia dell'ermeneutica,* Laterza, Roma - Bari 1989.
KIMMERLE, H., «Nouvelle interprétation de l'herméneutique de Schleiermacher», en *Archives de Philosophie* 32 (1969/1) 113-128.
MORETTO, G., *L'esperienza religiosa del linguaggio in Martin Heidegger,* Le Monnier, Firenze 1973.
MURA, G., *Ermeneutica e verità. Storia e problemi della filosofia dell'interpretazione,* Città Nuova, Roma 1990.
OTT, H., *Denken und Sein. Der Weg M. Heidggers und der Weg der Theologie,* Evangelischer Verlag, Zollikon/Zürich 1959.
PALMER, R., *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer,* Northwestern University Press, Evanston/Illinois 1969.
ROBINSON, J. - COBB, J. (eds.), *Der spätere Heidegger und die Theologie,* Zwingli Verlag, Zürich - Stuttgart 1964.
SANSONETTI, G., *Il pensiero di Hans Georg Gadamer,* Morcelliana, Brescia 1988.
VATTIMO, G., *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione,* Mursia, Milano 1968.

3.2. HERMENEÚTICA TEOLÓGICA

A. *Textos*

BULTMANN, R., *Creer y comprender,* 2 vols., Studium, Madrid 1976. Traducción de los dos primeros volúmenes de *Credere e comprendere* (4 vols., 1933-1965), Queriniana, Brescia 1977 (ed. integral de los 4 volúmenes en uno solo).

FUCHS, E., *Ermeneutica,* Celuc, Milano 1974 (con una introducción de C. Vigna).
FUCHS, E., *Marburger Hermeneutik,* Mohr, Tübingen 1968.
FUCHS, E., *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie (Gesammelte Aufsätze I),* Mohr, Tübingen 1960.
FUCHS, E., *Zur Frage nach dem historischen Jesus (Gesammelte Aufsätze II),* Mohr, Tübingen 1960.
FUCHS, E., *Glaube und Erfahrung. Zum christologischen Problem im Neuen Testament (Gesammelte Aufsätze III),* Tübingen 1965 (contiene: «Das Neue Testament und das hermeneutische Problem», traducción italiana: «Il Nuovo Testamento e il problema ermeneutico», en ROBINSON. J. - FUCHS, E., *La nuova ermeneutica,* Paideia, Brescia 1967, 99-140).
EBELING, G., «Hermeneutik», en *Religion in Geschichte und Gegenwart* III, 1959, 242-262. Traducción italiana en *La Rosa,* I, 2, 49-69.
EBELING, G., *La esencia de la fe cristiana,* Fontanella - Marova, Barcelona - Madrid 1974.
EBELING, G., *Teologia e annuncio,* Città Nuova, Roma 1972.
EBELING, G., «Parola di Dio ed ermeneutica», en *Parola e fede,* Bompiani, Milano 1974, 152-181 (s una traducción parcial de *Wort und Glaube* I, Mohr, Tübingen 1960).
EBELING, G., *Dio e parola,* Queriniana, Brescia 1969.
EBELING, G., *Wort und Glaube* II: *Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Lehre von Gott,* Mohr, Tübingen 1969 (contiene el ensayo «Hermeneutische Theologie?», 99-120).
EBELING, G., *Wort und Glaube* III: *Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie,* Mohr, Tübingen 1975.
EBELING, G., *Introduzione allo studio del linguaggio teologico,* Paideia, Brescia 1981, 81.
GEFFRÉ, C., *Le christianisme au risque de l'interprétation,* Cerf, Paris 1983 (recoge ensayos de hermenéutica teológica en los que funciona una interpretación creativa para hacer frente a los desafíos de nuestra situación histórica).
RICOEUR, P. - JÜNGEL, E., *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso,* Queriniana, Brescia 1978 (Con un prólogo de G. Grampa).
RICOEUR, P., *Ermeneutica biblica. Linguaggio e simbolo nelle parabole di Gesù,* Morcelliana, Brescia 1978 (con una introducción de L. Dornisch, autora de un estimable estudio sobre Ricoeur).
RICOEUR, P., *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica,* Paideia, Brescia 1977.
SCHILLEBEECKX, E., *Interpretación de la fe,* Sígueme, Salamanca 1973 (ensayo católico de hermenéutica teológica, donde se afrontan dos problemas: la interpretación del mensaje bíblico y la justificación de la interpretación cristiana de la realidad frente al pensamiento moderno).
TRACY, D., *Plurality and Ambiguity. Hermeneutics, Religion, Hope,* Harper and Row, San Francisco 1987 (presenta las líneas de una nueva hermenéutica que tenga en cuenta la pulralidad del lenguaje y la ambigüedad de la historia).

B. *Estudios*

CASPER, B., *L'ermeneutica e la teologia,* Morcelliana, Brescia 1974.
CAZELLES, H., *Écriture, Parole et Esprit. Trois aspects de l'herméneutique biblique,* Desclée et Cie, Paris 1971 (aspectos bíblicos).
GRECH, P., *Gesù storico e Ermeneutica esistenziale,* Pontificia Università Gregoriana - Pontificio Istituto Biblico, Roma 1973 (manuscrito).
GRILLMEIER, A., *Ermeneutica moderna e cristologia antica,* Queriniana, Brescia 1973.
HEIJNE, R., *Sprache des Glaubens. Systematische Darstellung der Theologie von Ernst Fuchs,* Mohr, Tübingen 1972.
JEANROND, W., *Theological Hermeneutics. Development and Significance,* Mac Millan, London 1991 (introducción global a la historia y al significado del pensamiento hermeneútico en teología).
JEANROND, W., *Text und Interpretation als Kategorien theologischen Denkens,* Mohr, Tübingen 1986 (estudio centrado en Gadamer, Ricoeur y Tracy).
LORENZMEIER, B., *Exegese und Hermeneutik. Eine vergleichende Darstellung der Theologie Rudolf Bultmanns, Herbert Brauns und Gerhard Ebelings,* Furche Verlag, Hamburg 1968.
MARLÉ, R., *Il problema teológico dell'ermeneutica,* Queriniana, Brescia 1968.
MARLÉ, R., *Parler de Dieu aujourd'hui. La théologie herméneutique de Gerhard Ebeling,* Cerf, Paris 1975.
MUSSNER, F., *Histoire de l'herméneutique,* Cerf, Paris 1972.
RESWEBER, J.P., *La théologie face au défi herméneutique (M. Heidegger, R. Bultmann, K. Rahner),* Vander, Louvain 1975.
RIZZI, A., *Letture attuali della Bibbia,* Borla, Roma 1978.
ROBINSON, J. - COBB, J. (eds.), *The New Hermeneutic,* Harper and Row, New York 1964.
STACHEL, G., *Die neue Hermeneutik. Ein Überblick,* Kösel, München 1968 (apretada síntesis).

* * *

4. TEOLOGÍA DE LA CULTURA

4.1. OBRAS PRINCIPALES DE PAUL TILLICH

- En alemán, existe la colección de las *Gesammelte Werke* en 14 volúmenes, completados por un *Registerband* (hrsg. von R. Albrecht, Evangelische Verlagswerk, Stuttgart 1959-1975), a los que hay que añadir 5 volúmenes-apéndice (Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1971-1980). El conjunto de los 20 volúmenes de *Gesammelte Werke* recoge únicamente los *ensayos* y las *obras ensayísticas,* con exclusión de la *Systematische Theologie* y de las *Religiöse Reden,* que han sido editadas por separado.
- Existe una nutrida *Antologia tillichiana,* con textos tomados de toda su obra, en tres volúmenes: M. Baumotte (hrsg.), *Tillich-auswahl,* 3 Bände, Gerd Mohn, Gütersloh 1980.
- Para una antología esencial, cf. F.F. Church (ed.), *The Essential Tillich. An Anthology of the Writings of Paul Tillich,* MacMillan, New York 1987.

Escritos autobiográficos

- *Sulla linea di confine,* Queriniana, Brescia 1969.
- «Riflessioni autobiografiche», en *Il cristianesimo e le religioni/Riflessioni autobiografiche,* Mursia, Milano 1971.
- *La mia ricerca degli assoluti,* Ubaldini, Roma 1968.

Filosofía de la religión

- «Religionsphilosophie», en *Frühe Hauptwerke* (Gesammelte Werke, Band I), Evangelische Verlagswerke, Stuttgart 1959, 295-364.
- *Lo spirito borghese e il kairós,* Doxa, Roma 1929.
- *Die verlorene Dimension. Not und Hoffnung unserer Zeit,* Furche Verlag, Hamburg 1962.

Teología de la cultura

- *Teología de la cultura,* Amorrortu Ediciones, Buenos Aires 1974.
- *Die religiöse Substanz der Kultur. Schriften zur Theologie der Kultur* (Gesammelte Werke, Band IX), Evangelische Verlagswerke, Stuttgart 1969.
- *L'era protestante,* Claudiana, Torino 1972.

Teología sistemática

- *Teología Sistemática,* I y II, Sígueme, Salamanca 1981; tomo III, 1984.

Discursos religiosos

- *Se conmueven los cimientos de la tierra,* Ariel, Barcelona 1968.

- *El nuevo ser,* Ariel, Barcelona 1973.
- *L'eterno presente,* Ubaldini, Roma 1968.

Otros textos de conferencias, lecciones y ensayos

- *El coraje de existir,* Laia, Barcelona 1973.
- *Religione biblica e la ricerca della realtà ultima,* Editrice Esperienze, Fossano s.f.
- *Dinamica della fede* y *Religione e morale,* editados en un solo volumen, Ubaldini, Roma 1967.
- *Il cristianesimo e le religioni* y *Riflessioni autobiografiche,* editados en un solo volumen, Mursia Milano 1971.
- *El futuro de las religiones,* Editorial La Aurora, Buenos Aires 1976.
- *Umanesimo cristiano nel XIX e XX secolo,* Ubaldini, Roma 1969.
- *Storia del pensiero cristiano,* Ubaldini, Roma 1968.

4.2. ESTUDIOS SOBRE LA TEOLOGÍA DE PAUL TILLICH.

ALBRECHT, R. - SCHÜSSLER, W. (eds.), *Paul Tillich. Sein Werk,* Patmos, Düsseldorf 1986 (estimable introducción biográfica e intelectual en colaboración entre diversos especialistas en estudios tillichianos).

ARMBRUSTER, C., *El pensamiento de Paul Tillich,* Sal Terrae, Santander 1968.

BERTALOT, R., *Paul Tillich: una teologia per il XX secolo,* AVE, Roma 1971 (breve presentación de la *Teología Sistemática*).

BERTALOT, R., *Paul Tillich: esistenza e cultura,* Claudiana, Torino 1991 (colección de artículos sobre diversos aspectos de la obra de Tillich).

BOSCO, N., *Paul Tillich tra filosofia e teologia,* Mursia, Milano 1974.

DUNPHY, J., *Paul Tillich et le symbole religieux,* Delarge, Paris 1977 (con un prólogo de Paul Ricoeur).

GABUS, J.P., *La théologie de la culture de Paul Tillich,* Presses Universitaires de France, Paris 1969.

KEGLEY, Ch. – BRETALL, R. (eds.), *The Theology of Paul Tillich,* MacMillan, New York 1952; nueva edición: KEGLEY, Ch. (ed.), *The Theology of Paul Tillich,* Pilgrim Press, New York 1982 (edición ampliada con la bibliografía de las obras de Paul Tillich, 395-423).

MANFERDINI, T., *La filosofia della religione in Paul Tillich,* EDB, Bologna 1977.

MCKELWAY, A., *The Systematic Theology of Paul Tillich. A Review and Analysis,* John Knox Press, Richmond/Virginia 1964.

MICHEL, M., *La théologie aux prises avec la culture. De Schleiermacher à Tillich,* Cerf, Paris 1982 (sólido estudio que contiene en un Apéndice el texto original, con la traducción francesa en paralelo, de *Systematische Theologie: 72 Thesen,* de diciembre de 1913, que hay que considerar como el primer esbozo de la *Teología sistemática*).

MISTURA, S., *Paul Tillich, teologo de la nuova psichiatria. Tra coraggio di esistere e problema dell'angoscia,* Claudiana, Torino 1978 (la contribución de Paul Tillich a la comprensión del hombre y de su angustia existencial).

MONDIN, B., *Paul Tillich e la trasmitizzazione del cristianesimo,* Borla, Torino 1967.

O'MEARA, TH. – WEISSER, D. (eds.), *Paul Tillich in Catholic Thought,* The Priory Press, Dubuque/Iowa 1964.

PAUCK, W. and M., *Paul Tillich: His Life and Thought,* vol. I: *Life,* Harper and Row, New York 1976 (biografía exhaustiva).

RACINE, L., *L'évangile selon Paul Tillich,* Cerf, Paris 1970.

SCABINI, E., *Il pensiero di Paul Tillich,* Vita e Pensiero, Milano 1967.

TAVARD, G., *Initiation à Paul Tillich,* Centurion, Paris 1962. (estudio global que pone en el centro la cristología tillichiana).

WEHR, G., *Paul Tillich in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten,* Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1979 (breve y lineal biografía intelectual).

* * *

5. TEOLOGÍA Y MODERNIDAD

5.1. OBRAS PRINCIPALES DE DIETRICH BONHOEFFER

- *Sociología de la Iglesia. Sanctorum Communio,* Sígueme, Salamanca 1969.
- *Atto ed essere. Filosofia trascendentale ed ontologia nella teologia sistematica,* Queriniana, Brescia 1985.
- *L'essenza della chiesa,* Queriniana, Brescia 1972.
- *Venga il tuo Regno. La preghiera della comunità per l'avvento del Regno di Dio sulla terra* y *Le dieci parole del Signore: prima tavola. Interpretazione dei primi tre comandamenti,* Queriniana, Brescia 1969.
- *Creazione e caduta. Esegesi teologica dei primi capitoli del Genesi* y *L'ora della tentazione,* Queriniana, Brescia 1977.
- *Cristologia,* Queriniana, Brescia 1984.
- *Sequela,* Queriniana, Brescia 1971.
- *Vida en comunidad,* Aurora, Buenos Aires 1966.
- *Pregare i salmi con Cristo,* Queriniana, Brescia 1969.
- *Ética,* Estela, Barcelona 1968.
- *Resistencia y sumisión,* Sígueme, Salamanca 1983.
- *Gli Scritti (1928-1944),* Queriniana, Brescia 1979 (selección de los 6 volúmenes de *Gesammelte Schriften*).

– *Frammenti da Tegel. Dramma e Romanzo,* Queriniana, Brescia 1981.
– *Gesammelte Schriften,* hrsg. von E. Bethge, 6 vols., Kaiser, München 1958-1974; Band 1, 1958; Band 2, 1959; Band 3, 1960; Band 4, 1961; Band 5, 1972; Band 6, 1974. (Los 6 volúmenes de *Gesammelte Schriften* reúnen escritos dispersos de Bonhoeffer: cartas, artículos, documentos, conferencias, predicaciones, etc.).
– *Bonhoeffer - Auswahl* (O. Dudzus, hrsg.), 4 vols., Siebenstern Taschenbuch, München - Hamburg 1970 (antología de textos bonhoefferianos extraidos de toda su obra y dispuestos cronológicamente).
– *Dietrich Bonhoeffer. Lesebuch,* (O. Dudzus, hrsg.), Kaiser, München 1985 (antología esencial de textos bonhoefferianos).
– *Dietrich Bonhoeffer Werke* (DBW). *Kritische Ausgabe,* (E. Bethge, E. Feil, Ch. Gremmels, W. Huber, H. Pfeifer, A. Schönherr, H.E. Tödt, hrsg), 16 vols. Kaiser, München 1986ss. (la edición crítica reproduce el texto debidamente controlado, con aparato crítico, con prólogo introductorio y con epílogo del editor o editores del volumen y con bibliografía final. Los vols. 1-8 reproponen las obras de Bonhoeffer; los vols. 9-16 editan textos menores y dispersos, ordenados cronológicamente desde el tiempo de la juventud y los estudios hasta el tiempo de la conspiración y la cárcel).

5.2. Estudios sobre la teología de Dietrich Bonhoeffer

BETHGE, E., *Dietrich Bonhoeffer. Teólogo - Cristiano - actual,* Desclée de Brouwer, Bilbao 1970 (instrumento de trabajo indispensable).
DUMAS, A., *Une théologie de la réalité: Dietrich Bonhoeffer,* Labor et Fides, Genève 1968 (se afirma la continuidad de la reflexión bonhoefferiana).
FEIL, E., *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik - Christologie - Weltverständnis,* Kaiser - Grünewald, München - Mainz 1971 (sólido y completo estudio de un teólogo católico y profundo conocedor de la obra de Bonhoeffer).
GIBELLINI, R. (ed.), *Dossier-Bonhoeffer,* Queriniana, Brescia 1971 (con estudios de E. Bethge, G. Ebeling, P. Lehmann y P. van Buren, con bibliografía).
GREMMELS, Ch. – Pfeifer, H., *Theologie und Biographie. Zum Beispiel Dietrich Bonhoeffer,* Kaiser, MÜnchen 1983.
MANCINI, I., *Bonhoeffer,* Vallecchi, Firenze 1969.
MARLÉ, R., *Dietrich Bonhoeffer, testimone di Cristo tra i suoi fratelli,* Morcelliana, Brescia 1968.
MAYER, R., *Christuswirklichkeit. Grundlagen, Entwicklung und Konsequenzen der Theologie Dietrich Bonhoeffers,* Calwer, Stuttgart 1969.
MOLTMANN, J., *Herrschaft Christi und soziale Wirklichkeit nach Dietrich Bonhoeffer,* Kaiser, München 1958 (estudio dedicado a la *Ética*).
MÜLLER, H., *Von der Kirche zur Welt. Eine Beitrag zu der Beziehung des Wortes Gottes auf die societas in Dietrich Bonhoeffers theologischer Entwicklung,* Koehler und Amelang, Leipzig 1961 (interpretación en clave marxista, donde se sostiene la discontinuidad en la reflexión bonhoefferiana).
OTT, H., *Wirklichkeit und Glaube,* Band 1: *Zum theologischen Erbe Dietrich Bonhoeffers,* Vandenhoeck und Ruprecht, Göttigen 1966 (una obra de teología sistemática, no un estudio sistemático de Bonhoeffer, donde el autor interroga a Bonhoeffer y entra en diálogo con él, en cuanto que su pensamiento esa la clave para comprender nuestra situación teológica).
PERONE, U., *Storia e ontologia. Saggi sulla teologia di Bonhoeffer,* Studium, Roma 1976.
PETERS, T.R., *Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers. Eine historische Untersuchung in systematischer Sicht,* Kaiser - Grünewald, München - Mainz 1976 (interpretación en clave de teología política).
SORRENTINO, S., *La teologia della secolarizzazione in Dietrich Bonhoeffer,* Paoline, Alba 1974.
WEILAND, S., *La fine della religione. Studio di Bonhoeffer,* Queriniana, Brescia 1974.
ZIMMERMANN, W.D. (ed.), *Ho incontrato Dietrich Bonhoeffer,* Queriniana, Brescia 1970 (fragmentos de vida en el testimonio de quien conoció a Bonhoeffer, necesarios para comprender su pensamiento).

Dos colecciones de estudios bonhoefferianos

– *Die mündige Welt,* 5 vols., Kaiser, München 1955-1969 (Band 1, 1955; Band 2, 1956; Band 3, 1960; Band 4, 1963; Band 5, 1969).
– *Internationales Bonhoeffer Forum Forschung und Praxis,* Kaiser, München 1976ss. (publicados hasta ahora 7 volúmenes).

Bibliografía sobre Bonhoeffer

KWIRAN, M., *Index to Literature on Barth, Bonhoeffer and Bultmann,* Friedrich Reinhardt, Basel 1977.

* * *

6. TEOLOGÍA DE LA SECULARIZACIÓN

6.1. Obras principales de Friedrich Gogarten

MOLTMANN J. (ed.), *Le origini della teologia dialettica,* Queriniana, Brescia 1976 (contiene algunos importantes ensayos de Gogarten del período dialéctico).

– *L'annuncio di Gesù Cristo. I fondamenti e i compiti,* Queriniana, Brescia 1978.
– *L'uomo tra Dio e il mondo. Legge e Vangelo,* Dehoniane, Bologna 1971.
– *Demitizzazione e Chiesa,* Queriniana, Brescia 1981.
– *Destino y esperanzas del mundo moderno,* Fontanella - Marova, Barcelona - Madrid 1971.
– *Gesù Cristo, svolta del mondo. Preliminari di una cristologia,* Gribaudi, Torino 1970.
– *La questione su Dio,* Queriniana, 63, Brescia 1971.

6.2. Estudios sobre la teología de Friedrich Gogarten

ARRIGONI, E., *Alle radici della secolarizzazione. La teologia di Gogarten,* Marietti, Casale Monferrato 1981.
BAUER, A., *Freiheit zur Welt. Zum Weltverständnis und Welrverhältnis des Christen nach der Theologie Friedrich Gogartens,* Bonifacius, Paderborn 1967.
FISCHER, H., *Christlicher Glaube und Geschichte. Voraussetzungen und Folgen der Theologie Friedrich Gogartens,* Gerd Mohn, Gütersloh 1967.
GESTRICH, CH., *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie. Zur Frage der natürlichen Theologie,* Mohr, Tübingen 1977 (sobre el período dialéctico).
LANGE, P., *Konkrete Theologie? Karl Barth und Friedrich Gogarten «Zwischen den Zeiten» (1922-1933),* TVZ Verlag, Zürich 1972 (período dialéctico).
NAVEILLAN, C., *Strukturen der Theologie Friedrich Gagartens,* Huber, München 1972 (sobre el segundo Gogarten).
PENZO, G., *Friedrich Gogarten. Il problema di Dio tra storicismo ed esistenzialismo,* Città Nuova, Roma 1981.
THYSSEN, K.W., *Begegnung und Verantwortung. Der Weg der Theologie Friedrich Gogartens von den Anfängen bis zum 2. Weltkrieg,* Mohr, Tübingen 1970.
WETH, R., *Gott in Jesus. Der Ansatz der Christologie Friedrich Gogartens.* Mit einer Gogartens Bibliographie, Kaiser, München 1968.

6.3. Textos del y sobre el debate teológico sobre la secularización

ALTIZER, TH. – HAMILTON, W., *La teología radical y la muerte de Dios,* Grijalbo, Barcelona - México D.F., 1967.

ALTIZER, TH., *Il vangelo dell'ateismo cristiano,* Ubaldini, Roma 1969.
BLUMENBERG, H., *Die Legitimität der Neuzeit,* Suhrkamp, Frankfurt 1966.
BUREN, P. VAN, *El significado secular del Evangelio,* Península, Barcelona 1968.
CALLAHAN, D. (ed.), *Dibattito su «La città secolare»,* Queriniana, Brescia 1972 (con un prólogo de P. Vanzan).
CHENU, M.-D., *El Evangelio y el tiempo,* Estela, Barcelona 1966.
COX, H., *La ciudad secular,* Península, Barcelona 1973.
COX, H., *La religión en la ciudad secular. Hacia una teología postmoderna,* Sal Terrae, Santander 1985.
DANIÉLOU, J., *L'oraison, problème politique,* Fayard, Paris 1965.
DUQUOC, CH., *Ambigüedad de las teologías de la secularización,* Desclée de Brouwer, Bilbao 1974.
FIORENZA, F., *L'assenza di Dio come problema teologico,* Queriniana, Brescia 1970.
GIBELLINI, R., «Dalla modernità alla solidarietà. Oltre la teologia della secolarizzazione», en *Rasegna di Teologia* 30 (1989) 121-144.
GILKEY, L., *Il destino della religione nell'era tecnologica,* Armando, Roma 1972.
GUARDINI, R., *El ocaso de la edad moderna,* Guadarrama, Madrid 1963.
HARVEY, A. VAN – BENT, CH., *Il problema di Dio nella teologia americana contemporanea,* Queriniana, Brescia 1970 (con particular referencia al movimiento de la muerte de Dios).
HOMMES, U. (ed.), *Gesellschaft ohne Christentum? Zum Beitrag der Christen für die Erhaltung der Freiheit,* Patmos, Düsseldorf 1974.
KAUFMANN, F.-X., *Sociologia e teologia. Rapporti e conflitti,* Morcelliana, Brescia 1974.
LÜBBE, H., *La secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto,* Il Mulino, Bologna 1970.
METZ, J.B., *Teología del mundo,* Sígueme, Salamanca 1970.
METZ, J.B., *La fe en la historia y en la sociedad,* Cristiandad, Madrid 1979.
METZ, J.B. (ed.), *Fe y entendimiento del mundo,* Taurus, Madrid 1970.
MOLTMANN, J., *¿Qué es la teología hoy?,* Sígueme, Salamanca 1997.
NIJK, A.J., *Secolarizzazione,* Queriniana, Brescia 1973, 98.
OGLETREE, TH., *La controversia sulla morte di Dio,* Queriniana, Brescia 1974², ampliada (en un Apéndice a esta segunda edición hay textos de Hamilton y de Altizer).
PANNENBERG, W., *Christentum in einer säkularisierten Welt,* Herder, Freiburg - Basel - Wien 1988.
PEERMANN, D. – GIBELLINI, R. (eds.), *Teologia dal Nordamerica,* Queriniana, Brescia 1974 (contiene textos de Hamilton, Altizer, Cox y van Buren).
PENZO, G., *Pensare heideggeriano e problematica teologica. Sviluppi della teologia radicale in Germania,* Queriniana, Brescia 1970.
PERONE, U., *Modernità e memoria,* SEI, Torino 1987 (el debate religioso sobre la secularización en contexto filosófico).
PEUKERT, H. (ed.), *Dibattito sulla «teologia politica»,* Queriniana, Brescia 1971 (con un prólogo de G. Ruggieri).
RAHNER, K., *Misión y Gracia,* Dinor, San Sebastián 1966.

RAHNER, K., *Considerazioni teologiche sulla secolarizzazione*, Paoline, Roma 1968.
RENDTORFF, T., *Theorie des Christentums*, Gerd Mohn, Gütersloh 1972.
RICHARD, R., *Teología de la secularización*, Sígueme, Salamanca 1969.
ROBINSON, J.A.T., *Sincero para con Dios (Honest to God)*, Ariel, Barcelona 1968.
RUH, U., *Säkulariesierung als Interpretationskategorie. Zur Bedeutung des christlichen Erbes in der modernen Geistesgeschichte*, Herder, Freiburg - Basel - Wien (importante monografía, con bibliografía).
RUH, U., «Secularización», en (AA.VV.) *Fe cristiana y sociedad moderna*, Ed. SM, Madrid 1990 (espléndida síntesis del problema).
SCHILLEBEECKX, E., *Dios y el hombre*, Sígueme, Salamanca 1968.
SCHILLEBEECKX, E., *Il mondo e la Chiesa*, Paoline, Roma 1967.
SÖLLE, D., *El representante. Hacia una teología después de la «muerte de Dios»*, Grijalbo, Barcelona - México 1967.
SÖLLE, D., *Atheistisch an Gott glauben. Beiträge zur Theologie*, Walter, Olten - Freiburg i.B. 1968.
VAHANIAN, G., *La morte di Dio. La cultura della nostra epoca post-cristiana*, Ubaldini, Roma 1966.
VAHANIAN, G., *Non avrai altro Dio*, Queriniana, Brescia 1970.
VALADIER, *Nietzsche e la critica radicale del cristianesimo*, Augustinus, Palermo 1991.
XHAUFFLAIRE, M. – DERKSEN, K. (eds.), *Les deux visages de la théologie de la sécularisation*, Casterman, Paris 1970.

* * *

7. EL CAMINO DE LA TEOLOGÍA CATÓLICA. DE LA CONTROVERSIA MODERNISTA AL GIRO ANTROPOLÓGICO

7.1. LA CONTROVERSIA MODERNISTA

A. *Textos*

BUONAIUTI, E., *Le modernisme catholique*, Rieder, Paris 1927.
BUONAIUTI, E., *Pellegrino di Roma. La generazione dell'Esodo*, Laterza, Bari 1964.
LE ROY, E., *Dogme et critique*, Bloud et Cie, Paris 1907 (reedición de un artículo: «Qu'est-ce qu'un dogme», en *La Quinzaine* 1905).
LOISY, A., *Il Vangelio e la Chiesa* e *Intorno a un piccolo libro*, Ubaldini, Roma 1975 (editados conjuntamente, con una introducción de L. Bedeschi).

LOISY, A., *Mémoires*, 3 vols., Nourry, Paris 1930-1931.
TYRRELL, G., *Through Scylla and Charybdis; or, The Old Theology and the New*, Longmans, London 1907.
TYRRELL, G., *Cristianesimo al bivio*, Roma 1910.

B. *Estudios*

BEDESCHI, L., *La curia romana durante la crisi modernista. Episodi e metodi di governo*, Guanda, Parma 1968.
GUASCO, M., *A. Loisy in Italia*, Giappichelli, Torino 1975 (con documentos inéditos).
LAGRANGE, M.-J., *M. Loisy et le Modernisme*, Cerf, Paris 1932.
Il padre Lagrange al servicio della Bibbia. Ricordi personali, Morcelliana, Brescia 1969, con un prólogo de P. Benoit (interesante para el debate bíblica durante la crisis modernista).
MARLÉ, R., *Au coeur de la Crise moderniste. Le dossier inédit d'une controverse*, Aubier, Paris 1960.
MARTINI, G., *Cattolicesimo e storicismo*, Ed. Scientifiche Italiane, Napoli 1951 (reconstrucción en clave historicista de la línea católica: Möhler - Newman - Tyrrell - Loisy - Blondel).
POULAT, É., *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Castermann, Paris 1979[2].
RANCHETTI, M., *Cultura e riforma religiosa nella storia del modernismo*, Einaudi, Torino 1963.
RIVIÈRE, J., *Le modernisme dans l'Église*, Letouzey et Ané, Paris 1929.
ROLANDO, D., *Cristianesimo e religione dell'avvenire nel pensiero di George Tyrrell*, Le Monnier, Firenze 1978.
SCOPPOLA, P., *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, Il Mulino, Bologna 1975.
TRESMONTANT, C., *La crisis modernista*, Herder, Barcelona 1981.

7.2. LA APOLOGÉTICA DE MAURICE BLONDEL

A. *Textos de Maurice Blondel*

– *La acción*, BAC, Madrid 1996.
– *Lettera sull'apologetica* y *Storia e dogma* (editados cxonjuntamente), Vallecchi, Firenze 1922 (nueva versión de la *Lettera sull'apologetica*, a cargo de G. Forni, Queriniana, Brescia 1990. Trad. cast.: *Carta sobre Apologética*, Universidad de Deusto, Bilbao 1990).
– *La filosofia e lo spirito cristiano*, 2 vols., La Scuola, Brescia 1950-1952.

B. *Estudios*

BOUILLARD, H., *Blondel et le christianisme,* Seuil, Paris 1961 (fundamental).
SAINT-JEAN, R., *L'apologétique philosophique: Blondel 1893-1913,* Aubier, Paris 1966 (reconstrucción de la apologética blondeliana, incluido el uso de textos inéditos).
SARTORI, L., *Blondel e il cristianesimo,* Gregoriana, Padova 1953.
VIRGOULAY, R., *Blondel et le modernisme. La philosophie de l'action et les sciences religieuses (1896-1913),* Cerf, Paris 1980 (amplia reconstrucción del pensamiento de Blondel durante la fase de la crisis modernista).

7.3. LA «NOUVELLE THÉOLOGIE»

A. *Textos*

BOUILLARD, H., *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin,* Aubier, Paris 1944.
CHARLIER, L., *Essai sur le problème théologique,* Ramgal, Thuillies 1938.
CHENU, M.-D., *Le Saulchoir. Una Scuola di teologia,* Marietti, Casale Monferrato (con una introducción de G. Alberigo); reedición fgrancesa *Une Ecole de théologie: Le Saulchoir,* Cerf, Paris 1985 (con ensayos de G. Alberigo, É. Fouilloux, J. Ladrière y J.-P. Jossua).
DANIÉLOU, J., «Les orientations présentes de la pensée religieuse», en *Etudes* 249 (1946) 5-21.
GARRIGOU-LAGRANGE, R., «La nouvelle théologie, où va-t-elle?», en *Angelicum* 23 (1946) 126-145.
LABOURDETTE, M. – NICOLAS, M.-J – BRUCKBERGER, R.L. (eds.), *Dialogue théologique* (pièces du débat entre «La Revue Thomiste», d'une part, et les R.R.P.P. de Lubac, Daniélou, Bouillard, Fessard. von Balthasar, S.J., d'utre part), Les Arcades, Saint-Maximin/Var (Montpellier) 1947.
LUBAC, H. DE, *Corpus Mysticum. L'Eucarestia e la Chiesa nel Medioevo,* Jaca Book, Milano 1982.
LUBAC, H. DE, *El misterio de lo sobrenatural,* Encuentro, Madrid 1991.
SOLAGES, B. DE, «Pour l'honneur de la Théologie. Les contre-sens du R.P. Garrigou-Lagrange», en *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 48 (1947/2) 65-84.

B. *Estudios*

ESTEBAN, A., «Nota bibliográfica sobre la llamada "Teologia Nueva"», en *Revista Española de Teologia* 9 (1949) 303-318, 527-546.

ESTEBAN, A., «Nota informativa y bibliográfica sobre la encíclica "Humani Generis"», en *Revista Española de Teologia* 11 (1951) 171-184, 311-339.
GUELLUY, R., «Les antécédents de l'encyclique "Humani generis" dans les sanctions romaines de 1942: Chenu, Charlier, Draguet», in *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 81 (1986) 420-497 (puntual reconstrucción de la primera fase de la «nouvelle théologie»).
LEPRIEUR, F., *Quand Rome condamme. Dominicains et prêtres-ouvriers,* Plon-Cerf, Paris 1989 (historia documentada de las vicisitudes de los curas obreros y de su condena, en la que estuvieron también implicados teólogos dominicos).
NICHOLS, A., *From Newman to Congar. The Idea of Doctrinal Development from the Victorians to the Second Vatican Council,* T. and T. Clark, Edinburgh 1990 (el tema del desarrollo doctrinal desde Newman hasta la teología preconciliar y el Vaticano II, pasando por la controversia modernista y la «nouvelle théologie»).
RUSSO, A., *Henri de Lubac: teologia e dogma nella storia. L'influsso di Blondel,* Studium, Roma 1990 (sobre la nouvelle théologie», 319-388).
TSHIBANGU, TH., *La théologie comme science au XXème siècle,* Presses Universitaires du Zaïre, Kinshasa 1980 (se analiza ampliamente el debate epistemologico sobre el estatuto de la teologia en las dos fases de la «nouvelle thèologie»).

7.4. LOS TEÓLOGOS FRANCESES

7.4.1. Pierre Teilhard de Chardin

A. *Textos*

– *Oeuvres de Pierre Teilhard de Chardin* (edición póstuma en 13 vols.), Seuil, Paris 1955-1976.

Entre las obras más significativas:

– *El fenómeno humano,* Taurus, Madrid 1967.
– *El medio divino,* Taurus, Madrid 1967.
– *Himno del Universo,* Trotta, Madrid 1996 (contiene la «Misa sobre el mundo»).
– *Mi Universo: Ciencia y Cristo,* Taurus, Madrid 1968 (ensayos referentes a la problemática religiosa).
– *Cómo yo creo,* Taurus, Madrid 1973 (ensayos referentes a la problemática teológica).

– *Le Coeur de la Matière,* Oeuvres XIII, Seuil, Paris 1976 (ensayos referentes a la espiritualidad).

B. *Estudios*

BARTHÉLEMY-MADAULE, M., *Bergson et Teilhard de Chardin,* Seuil, Paris 1963.
BORNE, É., *De Pascal à Teilhard de Chardin,* Èd. G. de Bussac, Clermont-Ferrand 1963.
CUÉNOT, C., *L'evoluzione di Teilhard de Chardin,* Feltrinelli, Milano 1962.
CRESPY, G., *Il pensiero teologico di Teilhard de Chardin,* Borla, Torino 1963.
GIBELLINI, R., *Teilhard de Chardin: l'opera e le interpretazioni,* Queriniana, Brescia 1981.
GRENET, P., *Il cristiano fedele alla terra,* Vallecchi, Firenze 1963.
LUBAC, H. DE, *Il pensiero religioso di Pierre Teilhard de Chardin,* Morcelliana, Brescia 1965.
ORMEA, F., *Teilhard de Chardin. Guida al pensiero scientifico e religioso,* 2 vols., Vallecchi, Firenze 1968.
SCHELLENBAUM, P., *Le Christ dans l'énergétique theilhardienne,* Cerf, Paris 1971.
SOLAGES, B. DE, *Teilhard de Chardin. Témoignage et étude sur le développement de sa pensée,* Privat, Toulouse 1967.

7.4.2. Henri de Lubac

A. *Textos*

– *Opera Omnia,* iniciadas en 1979 y programada en más de 30 vols. a cargo de E. Guerriero, Jaca Book, Milano 1979ss.; subdivididas en ocho secciones: El hombre ante Dios; La fe cristiana; Iglesia; Sobrenatural; Escritura y Eucaristía; Budismo; Teilhard de Chardin; Monografías; Varia.

Entre las obras más significativas:

– *El Catolicismo. Los aspectos sociales del dogma,* Estela, Barcelona 1963.
– *El drama del humanismo ateo,* Encuentro, Madrid 1990.
– *Corpus Mysticum. L'Eucarestia e la Chiesa nel Medioevo,* Jaca Book, Milano 1982.
– *El misterio de lo sobrenatural,* Encuentro, Madrid 1991.
– *Il pensiero religioso di Pierre Teilhard de Chardin,* Morcelliana, Brescia 1965.

– *Agostinismo e la teologia moderna,* Il Mulino, Bologna 1968.
– *Paradojas y nuevas paradojas,* Península, Madrid 1966.

Textos autobiográficos:

– *Lettres de M. Étienne Gilson adressées au P. Henri de Lubac et commentées par celui-ci,* Cerf, Paris 1986.
– *Mémoire sur l'occasion de mes écrits,* Culture et Vérité, Namur 1989.

Bibliografía

NEUFELD, K. – SALES, M., *Bibliographie Henri de Lubac (1925-1974),* Johannes Verlag, Einsiedeln 1974. A completar con «Bibliographie de Henri de Lubac (Corrections et compléments) (1942-1989)», en HENRI DE LUBAC, *Théologie dans l'histoire,* II, Desclée de Brouwer, Paris 1990 (una colección de artículos ya publicados o inéditos).

B. *Estudios*

BALTHASAR, H.U. VON, *Il padre Henri de Lubac. La tradizione fonte di rinnovamento,* Jaca Book, Milano 1978.
BALTHASAR, H.U. VON, - CHANTRAINE, G., *Le cardinal Henri de Lubac: l'homme et son oeuvre,* Lethielleux, Paris - Namur 1983.

Para el debate acerca del sobrenatural:

ALFARO, J., «Il problema teologico della trascendenza e dell'immanenza della grazia», en *Cristologia e antropologia,* Cittadella, Assisi 1973, 256-397.
BOUILLARD, H., «L'idée de surnaturel et le Mystère chrétien», en *L'homme devant Dieu,* III, Aubier, Paris 1964, 153-166.

Entre las monografías:

CIOLA, N., *Paradosso e mistero in Henri de Lubac,* Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1980.
ETEROVIC, N., *Cristianesimo e religioni secondo H. de Lubac,* Città Nuova, Roma 1981.
FIGURA, M., *Der Anruf der Gnade. Über die Beziehung des Menschen zu Gott nach Henri de Lubac,* Johannes Verlag, Einsiedeln 1979.

PELCHAT, M., *L'Église mystère de communion. L'ecclésiologie dans l'oeuvre de Henri de Lubac,* Éd. Paulines, Montréal 1988.
RUSSO, A., *Henri de Lubac: teologia e dogma nella storia. L'influsso di Blondel,* Studium, Roma 1990 (la teología de de Lubac, sobre todo en la fase de la controversia sobre la «nouvelle théologie»).
SALES, M., *Der Mensch und die Gottesidee bei Henri de Lubac,* Johannes Verlag, Einsiedeln 1978.

7.4.3. Jean Daniélou

A. *Textos*

Entre las obras más significativas:

- *Il mistero della salvezza delle nazioni,* Morcelliana, Brescia 1953.
- *Il mistero dell'avvento,* Morcelliana, Brescia 1953.
- *El misterio de la historia,* Dinor, San Sebastián 1957.
- *La preghiera problema politico,* Marietti, Torino 1968.
- *Memorias,* Mensajero, Bilbao 1975.

Obras de historia del cristianismo:

- *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée,* 3 vols., 1958-1978.
  1. *La teologia del giudeo-cristianesimo,* Il Muligno, Bologna 1974.
  2. *Messaggio evangelico e cultura ellenistica,* Il Mulигno, Bologna 1975.
  3. *Les origines du christianisme latin,* Marietti, Torino 1968.
- *Bibliografía* sumaria: «Les étapes d'une vie et d'une oeuvre», en *Axes* VII/1-2 (1974-1975) 183-189.

B. *Estudios*

LEBEAU, P., *Jean Daniélou,* Fleurus, Paris 1967.
FLICK, M. – ALSZEGHY, Z., «Teologia della storia», en *Gregorianum* 35 (1954/2), 256-298 (útil para situar la teología de la historia de Daniélou en su contexto cultural y teológico.
VALENTINI, D., *La teologia della storia nel pensiero di Jean Daniélou,* Univ. Lateranense, Roma 1970.

7.4.4. Marie-Dominique Chenu

A. *Textos*

- *Le Saulchoir. Una Scuola di teologia,* Marietti, Casale Monferrato 1982.
- *Une école de Théologie: le Saulchoir,* Cerf, Paris 1985 (con ensayos introductorios de G. Alberigo, É. Fouilloux, J. Ladrière y J.-P. Jossua).
- *Per una teologia del lavoro,* Borla, Torino 1964.
- *El Evangelio en el tiempo,* Estela, Barcelona 1966.
- *La fe en la inteligencia,* Estela, Barcelona, 1966.

Estudios de historia de la teología:

- *La teologia come scienza nel XIII secolo,* Jaca Book, Milano 1985[2] (con introducciones de G. Colombo e I. Biffi).
- *Introduzzione allo studio di san Tommaso d'Aquino,* Libreria Editrice, Fiorentina, Firenze 1953.
- *La teologia nel XII secolo,* Jaca Book, Milano 1986[2] (con introducciones de I. Biffi, M.-D. Chenu a la nueva edición italiana, É. Gilson).

Antología de textos:

BROSSE, O. DE LA (ed.), *Le Père Chenu. La liberté dans la foi,* Cerf, Paris 1969.

Escritos autobiográficos:

Jacques Duquesne interroge le Père Chenu. «Un théologien en liberté», Centurion, Paris 1975.

Bibliografía

DUVAL, A., en *Mélanges offerts a M.-D. Chenu, maître en théologie,* Cerf, Paris 1967 (bibliografía hasta 1965).
MAZZARELLO, M.-L., *Il rapporto Chiesa-mondo nel pensiero del padre Marie-Dominique Chenu,* Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1979, 161-174.

B. *Estudios*

GEFFRÉ, C. (ed.), *L'hommage différé au Père Chenu,* Cerf, Paris 1990 (el libro recoge los testimonios de teólogos y amigos de Chenu y debía haber sido publicado en 1964, con ocasión de los 50 años de vida religiosa del teólogo dominico, pero no lo fue por motivos de prudencia intraeclesial. El homenaje, diferido durante más de veinte años, fue publicado después de la muerte de Chenu, acaecida el 11 de febrero de 1990, y conserva su actualidad. El libro concluye con una interesante nota autobiográfica de Chenu, fechada en Roma en octubre de 1964).

LEPRIEUR, F., *Quand Rome condamne. Dominicains et prêtres-ouvriers,* Plon, Paris 1989 (fundamental para el tema de los curas obreros).

MAZZARELLO, M.L., *Il rapporto Chiesa-mondo nel pensiero del padre Marie-Dominique Chenu,* Tipologia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1979.

7.4.5. Yves Congar

A. *Textos*

Principales obras ecclesiológicas

– *Verdaderas y falsas reformas en la Iglesia,* Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1973.
– *Jalones para una Teología del Laicado,* Estela, Barcelona 1961.
– *Santa Iglesia,* Estela, Barcelona 1968.
– *Ésta es la Iglesia que amo,* Sígueme, Salamanca 1969 (ágil colección de ensayos eclesiológicos publicados poco después de la conclusión del Vaticano II).
– *Ministerios y comunión eclesial,* Ediciones FAX, Madrid 1973.
– *Un pueblo mesiánico,* Cristiandad, Madrid 1976.

Obras de ecumenismo:

– *Chrétiens désunis. Principes d'un «oecuménisme» catholique,* Cerf, Paris 1937.
– *Chrétiens en dialogue. Contributions catholiques à l'oecuménisme,* Cerf, Paris 1964.
– *Diversità e comunione,* Cittadella, Assisi 1983.
– *Credo nello Spirito Santo,* 3 vols. Queriniana, Brescia 1981-1983 (obra importante también para el diálogo con la Ortodoxia).

Escritos autobiográficos:

– *Une passion: l'unité. Réflexions et souvenirs 1929-1973,* Cerf, Paris 1974.
– *Jean Puyo interroge le Père Congar. Une vie pour la vérité,* Centurion, Paris 1975.
– *Conversazioni d'autunno* (a cargo de B. Lauret), Queriniana, Brescia 1987 (entrevista publicada con ocasión del 50 aniversario de *Chrétiens désunis,* 1937).

Bibliografía

QUATROCCHI, P., «Bibliographie générale du Père Yves Congar», en (J.-P. Jossua [ed.]) *Le Père Congar. La théologie au service du peuple de Dieu,* Cerf, Paris 1967, 213-272 (de 1924 a 1967).

B. *Estudios*

FAMERÉE, J., «"Chrétiens désunis" du P. Congar 50 ans après», en *Nouvelle Revue Théologique* 110 (1988) 666-686.

NICHOLS, A., *Yves Congar,* Paoline, Cinisello Balsamo 1991.

JOSSUA, J.-P., *Yves Congar: profilo di una teologia,* Queriniana, Brescia 1970.

JOSSUA, J.-P., «L'oeuvre oecuménique du Père Congar» en *Études* 357/2 (sept. 1982) 543-555.

7.5. TEOLOGÍA KERIGMÁTICA

A. *Textos*

DANDER, F., *Christus alles in allen. Gedanken zum Aufbau einer Seelsorgsdogmatik,* Rauch, Innsbruck - Leipiz 1939.

JUNGMANN, J.A., *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung,* Pustet, Regensburg 1936.

LAKNER, F., «Das Zentralobjekt der Theologie», en *Zeitschrift für katholische Theologie* 62 (1938) 1-36.

LAKNER, F., «Theorie einer Verkündigungstheologie», en *Theologie der Zeit* 3 (1939) 1-63.

LOTZ, J.B., «Wissenschaft und Verkündigung. Ein philosophischer Beitrag zur Eingenständigkeit einer Verkündigungstheologie», en *Zeitschrift für katholische Theologie* 62 (1938) 465-501.

RAHNER, H., *Teologia e Kerygma,* Morcelliana, Brescia 1958.

B. *Estudios*

FABRO, C., «Una nuova teologia: la "Teologia della predicazione"», en *Divus Thomas* (Pl.) 45 (1942) 202-215.
KAPPLER, E., *Die Verkündigungstheologie. Gotteswort auf Lehrsthul und Kanzel,* Paulusverlag, Freiburg in der Schweiz 1949.
STOLZ, A., «Die "Theologia kerygmatica"», en *Angelicum* 17 (1940) 337-351.

7.6. ROMANO GUARDINI

A. *Textos*

– *Scritti filosofici,* 2 vols., a cargo de G. Sommavilla, Fratelli Fabbri Editori, Milano 1964.
– *Opere di Romano Guardini* (ed. italiana a cargo del «Centro di Studi Filosofici di Gallarate»), Morcelliana, Brescia 1967ss.
– *El Señor. Reflexiones sobre la persona y la vida de Jesucristo,* Rialp, Madrid 1958.

Escritos autobiográficos:

– *Diario. Appunti e testi dal 1942 al 1964* (Opere, 22), Morcelliana, Brescia 1933.
– *Appunti per un' autobiografía* (Opere, 27) Morcelliana, Brescia 1986.

Bibliografía de y sobre R. Guardini, en H. Mercker (ed.), Bibliographie Romano Guardini (1885-1968). Guardinis Werke, Veröffentlichungen über Guardini, Rezensionen, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1978.

B. *Estudios*

BABOLIN, A., *Romano Guardini filosofo dell' alterità,* 2 vols., Zanichelli, Bologna 1968.
BALTHASAR, H.U. VON, *Romano Guardini. Riforma dalle origini,* Jaca Book, Milano 1970.
BISER, E., *Interpretation und Veränderung. Werk und Wirkung Romano Guardinis,* Schöningh, Paderborn 1979.
BORGHESI, M., *Romano Guardini. Dialettica e antropologia,* Studium, Roma 1990.

ENGELMANN, H. – FERRIER, F., *Introduzione a Romano Guardini,* Queriniana, Brescia 1968.
GAMERRO, R., *Romano Guardini, filosofo della religione,* Istituto Propaganda Libraria, Milano 1981.
GERL, H.-B., *Romano Guardini. La vita e l' opera,* Morcelliana, Brescia 1988 (fundamental por la documentación empleada).
KUHN, H., *Romano Guardini: l' uomo e l' opera,* Morcelliana, Brescia 1963.
RIVA, G., *Romano Guardini e la katholische Weltanschauung,* Dehoniane, Bologna 1975.
SOMMAVILLA, G., La filosofia di Romano Guardini», introducción a (R. Guardini) *Scritti filosofici* I, Fratelli Fabbri Editori, Milano 1964.
ZUCAL, S. (ed.), *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini,* EDB, Bologna 1988.
ZUCAL, S., *Romano Guardini e la metamorfosi del «religioso» tra moderno e postmoderno. Un approccio ermeneutico a Hölderlin, Dostoevskij e Nietzsche,* Quattro Venti, Urbino 1990.

7.7. KARL RAHNER

A. *Textos*

– *Espíritu en el mundo,* Herder, Barcelona 1963.
– *Oyente de la Palabra,* Herder, Barcelona 1967.
– *Escritos de Teología,* I-VII, Taurus, Madrid 1963-1969; el original alemán, *Schriften zur Theologie,* comprende 16 vols. (1954-1985), Benziger Verlag, Zürich - Einsiedeln - Köln.
– *Cristología. Perspectiva sistemática y exegética* (en colaboración con W. Thüsing), Cristiandad, Madrid 1975.
– *Curso fundamental sobre la fe,* Herder, Barcelona 1979.

Entre los escritos menores:

– *Io credo in Gesù Cristo,* Queriniana, Brescia 1969.
– *La Grazia come centro dell' esistenza umana* (Entrevista con Rahner y sobre Rahner, con ocasión de su 70 cumpleaños), Paoline, Roma 1974.
– *Esperienza dello Spirito,* Paoline, Roma 1977.
– *La fatica di credere* (Meinhold Krauss conversa con Karl Rahner) (título original: *Erinnerungen*), Paoline, Roma 1986.

Antología:

– *Rechenschaft des Glaubens. Karl Rahner-Lesebuch,* hrsg. von K. Lehmann y A. Raffelt, Benziger - Herder, Zürich - Freiburg 1979.

Bibliografía de Karl Rahner:

BLEISTEIN, R. – IMHOF, P. – KLINGER, E. – TREZIAK, H. (eds.), *Bibliographie Karl Rahner 1924-1979,* Herder, Freiburg - Basel - Wien 1979. A completar con IMHOF, P. – MEUSER, E. (eds.), «Bibliographie Karl Rahner 1979-1984», en (E. Klinger y K. Wittstadt [eds.]) *Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum (Für Karl Rahner),* Herder, Freiburg - Basel - Wien 1984, 854-871.

B. *Estudios*

EICHER, P., *Die antropologischen Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wessen des Menschen zur personalen Existenz,* Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 1970 (fundamental).
FABRO, C., *La svolta antropologica di Karl Rahner,* Rusconi, Milano 1974.
METZ, J.B., *Den Glauben lernen und lehren. Dank an Karl Rahner,* Kösel, München 1984.
RÖPER, A., *I cristiani anonimi,* Queriniana, Brescia 1966.
SANNA, I., *La cristologia antropologica di Karl Rahner,* Paoline, Roma 1970.
VORGRIMLER, H., *Entender a K. Rahner. Introducción a su vida y su pensamiento,* Herder, Barcelona 1988 (biografía intelectual).
WEGER, K.-H., *Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken,* Herder, Freiburg - Basel - Wien 1978 (óptima introducción global).

Bibliografía sobre Karl Rahner

VORGRIMLER, H. (ed.), en *Wagnis Theologie,* Herder, Freiburg - Basel - Wien 1979, 598-622. A completar con RAFFELT, A., «Bibliographie der Sekundärliteratur 1979-1983 und Nachträge», en *Glaube im Prozess,* cit., 872-885.

7.8. HANS URS VON BALTHASAR

A. *Textos*

La Trilogía:

– *Gloria. Una estética teológica,* 7 vols., Ed. Encuentro, Madrid 1985-1989.
– *Teodramática. Prolegómenos,* 5 vols., Ed. Encuentro, Madrid 1990-1997.
– *Teologica,* 3 vols., Ed. Encuentro, Madrid 1997.
– *Epilog,* Johannes Verlag, Einsiedeln - Trier 1985.

Ensayos teológicos:

– *Saggi teologici,* 5 vols., Morcelliana, Brescia 1968-1991.

Otros textos:

– *Teologia della storia,* Morcelliana, Brescia 1964.
– *Abbattere i bastioni,* Borla, Torino 1966.
– *Il tutto nel frammento,* Jaca Book, Milano 1970.
– *Solo l'amore è credibile,* Borla, Torino 1965.
– *Cordula ovverosia il caso serio,* Queriniana, Brescia 1968.
– «Mysterium Paschale», en *Mysterium Salutis* III/2, Cristiandad, Madrid 1969.
– *Sperare per tutti,* Jaca Book, Milano 1988.
- *Sólo el amor es digno de fe,* Sígueme, Salamanca 1971.

Antología:

KEHL, M. – LÖSER, W. (eds.), *In der Fülle des Glaubens: Hans Urs von Balthasar – Lesebuch,* Herder, Freiburg - Basel - Wien 1980.

Bibliografía:

BALTHASAR, H.U. VON, *Il filo di Arianna attraverso la mia opera,* Jaca Book, Milano 1980 (contiene *Resoconto 1965; Ancora un decennio 1975;* y la bibliografía a cargo de B. Widmer y C. Capol).
BALTHASAR, H.U. VON, *Mein Werk. Durchblicke,* Johannes, Freiburg 1990 (además de los dos «Resoconti» de 1965 y 1975, contienen otros tres [1945, 1955 y 1988], con referencias a las obras principales).

BALTHASAR, H.U. VON, *Bibliographie 1925-1990,* a cargo de C. Capol, Johannes, Freiburg 1990.

B. *Estudios*

BEAUDIN, M., *Obéissance et solidarité. Essai sur la christologie de Hans Urs Von Balthasar,* Fides, Montréal 1989.
DANET, H., *Gloire et croix de Jésus-Christ. L'analogie chez H. Urs Von Balthasar comme introduction à sa christologie,* Desclée, Paris 1987.
FISICHELLA, R., *Hans Urs Von Balthasar. Dinamica dell'amore e credibilità del cristianesimo,* Città Nuova, Roma 1981.
GUERRIERO, E., *Hans Urs Von Balthasar,* Paoline, Cinisello Balsamo 1991.
JÖHRI, M., *Descensus Dei. Teologia de la croce nell'opera di Hans Urs Von Baltharsar,* Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1981.
LEHMANN, K. – KASPER, W. (eds.), *Hans Urs von Balthasar. Figura e Opera,* Edizioni Piemme, Casale Monferrato 1991.
LOCHBRUNNER, M., *Analogia Caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs Von Balthasars,* Herder, Freiburg - Basel - Wien 1981.
MARCHESI, G., *La cristologia di Hans urs von Balthasar;* Universitâ Gregoriana Editrice, Roma 1977.
MODA, A., *Hans Urs von Balthasar. Un'esposizione critica del suo pensiero,* Ecumenica Editrice, Bari 1976.
O'HANLON, G.F., *The Immutability of God in the Theology of Hans Urs Von Balthasar,* Cambridge University Press, Cambridge 1990.
PEELMANN, A., *Uans Urs von Balthasar et la théologie de l'histoire,* Lang, Bern - Frankfurt 1978.
SCHRIJVER, G. de, *Le merveilleux accord de l'homme et de Dieu. Étude de l'analogie de l'être chez Hans Urs Von Balthasar,* University Press, Louvain 1983.

* * *

8. TEOLOGÍA DE LA HISTORIA

Textos y estudios

AUBERT, R., *La théologie catholique au milieu du XXe siècle,* Casterman, Tournai - Paris 1954.
BALTHASAR, H.U. VON, *Teologia della storia. Abbozzo,* Morcelliana, Brescia 1964.
BALTHASAR, H.U. VON, *Il tutto nel frammento,* Jaca Book, Milano 1970.
BERTEN, I., *Histoire, révélation et foi. Dialogue avec Wolfhart Pannenberg,* Cep, Bruxelles 1969.
BESRET, B., *Incarnation ou eschatologie? Contribution à l'histoire du vocabulaire religieux contemporain 1935-1955,* Cerf, Paris 1964.

BINI, L., *L'intervento di Oscar Cullmann nella discussione bultmanniana,* Libreria Editrice dell'Università Gregoriana, Roma 1961.
BOUYER, L., «Christianisme et eschatologie», en *La Vie Intellectuelle* 16 (1948) 6-38.
BRAATEN, C., *History and Hermeneutics,* Fortress Press, Philadelphia 1966.
BULTMANN, R., «Storia della salvezza e storia. Commento a "Christus und die Zeit", di Oscar Cullmann», en *Exegetica* I, Borla, Torino 1971, 109-126.
COLOMBO, G., «Escatologismo e incarnazionismo», en *La Scuola Cattolica* 87 (1959) 344-376; 401-424.
COMBLIN, J., *Verso una teologia dell'azione. Trent'anni di ricerche,* AVE, Roma 1967.
CULLMANN, O., *Cristo y el tiempo,* Estela, Barcelona 1968.
CULLMANN, O., «El mito en los escritos del Nuevo Testamento», en (G. Cottier [ed.]) *Comprender a Bultmann,* Studium, Madrid 1971, 13-26.
CULLMANN, O., *La historia de la Salvación,* Edicions 62, Barcelona 1967.
DANIÉLOU, J., «Christianisme et histoire», en *Études* 254 (1947) 166-184.
DANIÉLOU, J., *Saggio sul mistero della storia (1953),* Morcelliana, Brescia 1957.
DARLAPP, A., Teología fundamental de la historia de la salvación», en *Mysterium Salutis. Manual de Teología como Historia de la salvación* I/1, Cristiandad, Madrid 1969, 49-204.
FLICK, M. – ALSZEGHY, Z., «Teologia della storia (Conspectus)», en *Gregorianum* 35 (1935) 256-298.
FLÜCKIGER, F., *Theologie der Geschichte. Die biblische Rede von Gott und die neuere Geschichtstheologie,* Theologischer Verlag Rolf Brockhaus, Wuppertal 1970.
FRISQUE, J., *Oscar Cullmann. Une théologie de l'histoire du salut,* Casterman, Tournai 1960.
FROSINI, G., *Teologia delle realtà terrestri,* Marietti, Torino 1971.
FUCHS, E., «Christus das Ende der Geschichte», en *Zur Frage nach dem historischen Jesus* (Gesammelte Aufsätze II), Mohr, Tübingen 1960, 79-99.
GIBELLINI, R., *Teologia e ragione. Itinerario e opera di Wolfhart Pannenberg.* Queriniana, Brescia 1980.
KASPER, W., *Fede e storia,* Queriniana, Brescia 1975.
MALEVEZ, L., «La philosophie chrétienne du progrès», en *Nouvelle Revue Théologique* 64 (1937) 337-385.
MALEVEZ, L., «Deux théologies catholiques de l'histoire», en *Bijdragen* 10 (1949) 225-240.
MALEVEZ, L., «La vision chrétienne de l'histoire», en *Nouvelle Revue Théologique* 71 (1949) 113-134; 244-264.
MONTCHEUIL, Y. de, «Vie chrétienne et action temporelle», en *Construire* 12 (1943) 94-116; también en *Problèmes de vie spirituelle,* Éd. de l'Épi, Paris 1959, 196-220.
MARROU, H.-I., *Teologia de la storia,* Jaca Book, Milano 1979.
NIEBUHR, R., *Fede e storia. Studio comparato della concezione cristiana e della concezione moderna de la storia,* Il Mulino, Bologna 1966.
PAGANO, M., *Storia ed escatologia nel pensiero di W. Pannenberg,* Mursia, Milano 1973.
PANNENBERG, W. (ed.), *Revelación como Historia,* Sígueme, Salamanca 1977.

PANNENBERG, W., *Fundamentos de Cristología,* Salamanca, Sígueme 1974.
PANNENBERG, W., *Questioni fondamentali di teologia sistematica,* Queriniana, Brescia 1975.
PANNENBERG, W., «Weltgeschichte und Heilsgeschichte», en *Probleme biblischer Theologie* (Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag), Kaiser, München 1971, 349-366.
PANNENBERG, W., *Il destino dell'uomo. Umanità, elezione e storia,* Morcelliana, Brescia 1984.
PANNENBERG, W., *Grundfragen systematischer Theologie* II, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1980.
RAHNER, K., «Historia del mundo e historia de la salvación», en *Escritos de Teología* V, Taurus, Madrid 1964, 115-134.
ROBINSON, J. – Cobb, J. (eds.), *Theologie als Geschichte,* Zwingli Verlag, Zürich - Stuttgart 1967.
ROHLS, J. – WENZ, G. (eds.), *Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre* (Festschrift zum 60. Geburtstag von Wolfhart Pannenberg), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1988.
STECK, G.K., *Die Idee der Heilsgeschichte. Hofmann-Schlatter-Cullmann,* Evangelischer Verlag, Zollikon/Zürich 1959.
THILS, G., *Teología de las realidades terrenas. I: Preludios,* Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1948.
THILS, G., *Théologie des réalités terrestres. II: Théologie de l'histoire,* Desclée de Brouwer, Bruges - Paris 1949.
THILS, G., *Transcendence ou Incarnation? Essai sur la conception du christianisme,* Publications de l'Universté de Louvain, Louvain 1950.
THILS, G., *Orientations de la théologie,* Ceuterick, Louvain 1958.
TUPPER, F., *The theology of Wolfhart Pannenberg,* Westminster Press, Philadelphia 1973.
VALENTINI, D., *La teologia della storia nel pensiero di Jean Daniélou,* Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1970.

* * *

9. TEOLOGÍA DE LA ESPERANZA

9.1. TEXTOS DE J. MOLTMANN RELATIVOS AL CICLO DE LA TEOLOGÍA DE LA ESPERANZA

– *Teología de la esperanza,* Sígueme, Salamanca 1972.
– *Prospettive della teologia. Saggi,* Queriniana, Brescia 1973.
– *Esperanza y planificación del futuro,* Sígueme, Salamanca 1971.

– *Religione, rivoluzione e futuro,* Queriniana, Brescia 1971.
– *El Dios crucificado,* Sígueme, Salamanca 1975.
– *El experimento de la esperanza,* Sígueme, Salamanca 1977.
– *La Iglesia, fuerza del Espíritu,* Sígueme, Salamanca 1978.
– *Dios en la creación,* Sígueme, Salamanca 1987.

Bibliografía de y sobre J. Moltmann

ISING, D. (ed.), *Bibliographie Jürgen Moltmann,* Kaiser, München 1987.

9.2. ESTUDIOS SOBRE LA TEOLOGÍA DE LA ESPERANZA (Y SOBRE LA TEOLOGÍA DE LA CRUZ)

ALFARO, J., *Esperanza cristiana y liberación del hombre,* Herder, Barcelona 1972.
ALVES, R., *Teologia della speranza umana,* Queriniana, Brescia 1971.
CAPPS, W., *Time Invades the Cathedral. Tensions in the School of Hope,* Fortress, Philadelphia 1972.
DEUSER, H. – MARTIN, G.M. – STOCK, K. – WELKER, M. (eds.), *Gottes Zukunft – Zukunft der Welt* (Festchrift für Jürgen Moltmann zum 60. Geburtstag), Kaiser, München 1986.
DOUGLAS MEEKS, M., *Origins of the Theology of Hope,* Fortress, Philadelphia 1974.
FUMIAKI MOMOSE, P., *Kreuzestheologie. Eine Auseinandersetzung mit Jürgen Moltmann,* Herder, Freiburg - Basel - Wien 1978.
GIBELLINI, R., *La teologia di Jürgen Moltmann,* Queriniana, Brescia 1975 (bibl.).
KERSTIENS, F., *Die Hoffnungsstruktur des Glaubens,* Grünewald, Mainz 1969.
LINK, H.G. (ed.), *Sulla teologia della croce,* Queriniana, Brescia 1974.
MARSCH, W.D. (ed.), *Discusión sobre la «Teología de la esperanza» de Jürgen Moltmann,* Sígueme, Salamanca 1972.
MARSCH, W.D., *Futuro,* Queriniana, Brescia 1972.
SEQUERI, P.A., *Escatologia e teologia. Infrastruttura concettuale del discorso su «Dio» come «futuro»,* La Scuola Cattolica, Venegono Inferiore 1975.
WELKER, M. (ed.), *Dibattito su «Il Dio crocifisso» di Jürgen Moltmann,* Queriniana, Brescia 1982.

9.3. LA DISCUSIÓN TEOLÓGICA SOBRE LA FILOSOFÍA DE LA ESPERANZA

BLOCH, E., *El principio Esperanza,* Aguilar, Madrid 1979.
BLOCH, E., *Religione in eredità. Antologia degli scritti di filosofia della religione,* ed. por R. Strunk, Queriniana, Brescia 1979.

BLOCH, E., *Ateísmo en el cristianismo,* Taurus, Madrid 1983.
JÄGER, A., *Reich ohne Gott. Zur Eschatologie Ernst Blochs,* EVZ Verlag, Zürich 1969.
KIMMERLE, H., *Die Zukunft der Hoffnung. Auseinandersetzung mit Ernst Blochs «Prinzip Hoffnung» aus philosophischer und theologischer Sicht,* Bouvier, Bonn 1966, 1974[2].
MANCINI, I., *Teologia, ideologia, utopia,* Queriniana, Brescia 1974.
MARSCH, W.D., *Hoffen worauf? Auseinandersetzung mit Ernst Bloch,* Furche Verlag, Hamburg 1963.
METZ, J.B., *Unterbrechungen. Theologisch-politische Perspektiven und Profile,* Gerd Mohn, Gütersloh 1981.
MOLTMANN, J., *In dialogo con Ernst Bloch,* Queriniana, Brescia 1979.
PANNENBERG, W., *Questioni fondamentali di teologia sistematica,* Queriniana, Brescia 1975.
RAHNER, K., *Zur Theologie der Zukunft,* Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1971.
RATSCHOW, C.H., *Atheismus im Christentum? Eine Auseinandersetzung mit Ernst Bloch,* Gerd Mohn, Gütersloh 1972.
SAUTER, G., *Zukunft und Verheissung. Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussion,* TVZ Verlag, Zürich 1965.
SONNEMANS, H., *Hoffnung ohne Gott? In Konfrontation mit Ernst Bloch,* Herder, Freiburg - Basel - Wien 1973.

* * *

10. TEOLOGÍA POLÍTICA

A. *Textos*

KAUFMANN, F.X. – METZ, J.B., *Capacità di futuro. Movimenti di ricerca nel cristianesimo,* Queriniana, Brescia 1988.
METZ, J.B., *Teología del mundo,* Sígueme, Salamca 1970.
METZ, J.B., «La "teologia politica" in discussione», en *Dibattito sulla «teologia politica»,* Queriniana, Brescia 1971, 231-276.
METZ, J.B. *Las órdenes religiosas,* Herder, Barcelona 1978.
METZ, J.B., *La fe en la historia y en la sociedad,* Cristiandad, Madrid 1979.
METZ, J.B., *Mas allá de la religión burguesa,* Sígueme, Salamanca 1982.
METZ, J.B., *Unterbrechungen. Theologisch-politische Perspektiven und Profile,* Gerd Mohn, Gütersloh 1981.
METZ, J.B. – MOLTMANN, J. – OELMÜLLER, W., *Kirche im Prozess der Aufklärung. Aspekte einer neuen «politischen Theologie»,* Kaiser-Grünewald, München - Mainz 1970; trad. it. con el títolo *Una nuova telogia politica,* Cittadella, Assisi 1971.
MOLTMANN, J., *Esperanza y planificación del futuro,* Sígueme, Salamanca 1971.
MOLTMANN, J., *Religione, rivoluzione e futuro,* Queriniana, Brescia 1971.
MOLTMANN, J., *El Dios crucificado,* Sígueme, Salamanca 1975.
MOLTMANN, J., *El experimento esperanza,* Sígueme, Salamanca 1977.
MOLTMANN, J., *Trinidad y Reino de Dios. La doctrina sobre Dios,* Sígueme, Salamanca 1983.
MOLTMANN, J., *Teología política – Ética política,* Sígueme, Salamanca 1987.
MOLTMANN, J., *La justicia crea futuro,* Sal Terrae, Santander 1992.
SÖLLE, D., *Teología política. Confrontación con Rudolf Bultmann,* Sígueme, Salamanca 1972.

Otras obras en la línea de la teología política

LAMB, M.L., *Solidarity with Victims. Toward a Theology of Social Transformation,* Crossroad, New York 1982.
LOCHMAN, J.M., *Perspektiven politischer Theologie,* TVZ Verlag, Zürich 1971.
GREINACHER, N., *Der Schrei nach Gerechtigkeit. Elemente einer prophetischen politischen Theologie,* Piper, München 1986.
SCHILLEBEECKX, E. (ed.), *Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft (Joham Baptist Metz zu ehren),* Grünewald, Mainz 1988 (Miscelánea con motivo del 60 cumpleaños de J.B. Metz. con bibliografía de sus publicaciones y con estimables ensayos en la línea de la teología política).

B. *Estudios*

ARENS, E. (ed.), *Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns,* Patmos, Düsseldorf 1989.
ARENS, E. – JOHN, O. – ROTTLÄNDER, P., *Erinnerung, Befreiung, Solidarität: Benjamin, Marcuse, Habermas und die politische Theologie,* Patmos, Düsseldorf 1991.
BAUER, G., *Christliche Hoffnung und menschlicher Fortschritt. Die Politische Theologie von J.B. Metz als theologische Begründung gesellschaftlicher Verantwortung des Christen,* Grünewald, Mainz 1976.
FEIL, E., «Dalla "teologia politica" alla "teologia della rivoluzione"», en *Dibattito sulla «teologia della rivoluzione»,* Queriniana, Brescia 1970.
FIERRO, A., *El Evangelio beligerante,* Verbo Divino, Estella 1974.
GANOCZY, A., *Parlare di Dio nella società odierna. Nuovi sviluppi della «teologia politica»,* Paideia, Brescia 1980.
GEYER, H.G. – Janowski, H.N. – Schmidt, A., *Teologia e sociologia,* Cittadella, Assisi 1973.

GIBELLINI, R., *La teologia di Jürgen Moltmann,* Queriniana, Brescia 1975.
GIBELLINI, R. (ed.), *Ancora sulla «teologia politica»: il dibattito continua,* Queriniana, Brescia 1975.
GRASSI, P., *La svolta politica della teologia,* Quattro Venti, Urbino 1983[2].
JOHNS, R.D., *Man in the World: The Political Theology of Johannes Baptist Metz,* Scholars Press, Missoula/Montana 1976.
NICOLETTI, M., *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt,* Morcelliana, Brescia 1990.
PETERSON, E., «El monoteísmo como problema político», en *Tratados Teológicos,* Cristiandad, Madrid 1966.
PEUKERT, H. (ed.), *Dibattito sulla «teologia politica»,* Queriniana, Brescia 1971.
SCHEFFCZYK, L. (ed.), *Redenzione ed emancipazione,* Queriniana, Brescia 1975.
SCHINDLER, A. (ed.), *Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie,* Gerd Mohn, Gütersloh 1978.
SCHMITT, C., «Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità», en *Le categorie del politico,* Il Mulino, Bologna 1972, 27-86.
SPÜLBECK, V., *Neomarxismus und Theologie,* Herder, Freiburg - Basel - Wien 1977.
TOPITSCH, E., «Kosmos und Herrschaft. Ursprünge der politischen Theologie», en *Wort und Wahrheit* 10 (1955) 19-30.
VOEGELIN, E., *La nuova scienza politica,* Borla, Torino 1968.
WACKER, *Teologia narrativa,* Queriniana, Brescia 1981.
WIEDENHOFER, S., *Politische Theologie,* Kohlhammer, Stuttgart 1976.
XHAUFFLAIRE, M., *Introduzione alla «teologia politica» di Johann Baptist Metz,* Queriniana, Brescia 1974.
XHAUFFLAIRE, M. (ed.), *La pratique de la théologie politique. Analyse critique des conditions pratiques de l'instauration d'un discours chrétien libérateur,* Casterman, Tournai 1974.

* * *

11. TEOLOGÍA Y EXPERIENCIA

11.1. OBRAS PRINCIPALES DE E. SCHILLEBEECKX

Ensayos teológicos

– *Revelación y Teologia,* Sígueme, Salamanca 1968.
– *Dios, futuro del hombre,* Sígueme, Salamanca 1970.
– *El mundo y la Iglesia,* Sígueme, Salamanca 1969.
– *La missione della Chiesa,* Paoline, Roma 1971.

– *Intelligenza della fede,* Paoline, Roma 1975 (edición no íntegra, que debe completarse con los ensayos 1 y 6 de las «conferencias americanas», recogidas en *Dios, futuro del hombre*).

Ensayos cristológicos

– *L'approcio a Gesù di Nazaret. Linee metodologiche,* Queriniana, Brescia 1972.
– *Jesús. La historia de un viviente,* Cristiandad, Madrid 1981.
– *Cristo y los cristianos,* Cristiandad, Madrid 1982.
– *La questione cristologica. Un bilancio,* Queriniana, Brescia 1980.
– *Esperienza umana e fede in Gesù Cristo. Un breve bilancio,* Queriniana, Brescia 1975.
– *Los hombres, relato de Dios,* Sígueme, Salamanca 1994.

Bibliografía de y sobre E. Schillebeeckx

Tijdschrift voor Theologie 14 (1974) 491-501.
HÄRING, H. – SCHOOF, T. – WILLEMS, B. (eds.), *Meedenken met Edward Schillebeeck,* Nelissen, Baarn 1983, 320-325.
SCHREITER, R. (ed.), *The Schillebeeckx Reader,* Crossroad, New York 1984, 297-321.

11.2. ESTUDIOS SOBRE LA TEOLOGÍA DE SCHILLEBEECKX

AUWERDA, R., *Le dossier Schillebeeckx,* Bruxelles 1970.
BOWDEN, J., *Edward Schillebeeckx. Potrait of a Theologian,* SCM Press, London 1983.
BRAMBILLA, F.G., *La cristologia di Schillebeeckx,* Morcelliana, Brescia 1989.
IWASHIMA, T., *Menschheitsgeschichte und Heilserfahrung. Die Theologie von Edward Schillebeeckx als methodisch reflektierte Soteriologie,* Patmos, Düsseldorf 1982.

11.3. LA CUESTIÓN CRISTOLÓGICA EN LA TEOLOGÍA CATÓLICA

CITRINI, T., *Gesù Cristo rivelazione di Dio. Il tema negli ultimi decenni della teologia cattolica,* La Scuola Cattolica, Varese 1969.

FORTE, B., *Cristologie del Novecento,* Queriniana, Brescia 1983.
GIBELLINI, R., «Le nuove cristologie», Apéndice a (F.J. Schrierse), *Cristologia,* Queriniana, Brescia 1984, 151-171.
GRLLIMEIER, A., *Ermeneutica moderna e cristologia antica,* Queriniana, Brescia 1973.
KASPER, W., *Jesús el Cristo,* Sígueme, Salamanca 1976.
KÜNG, H., *Ser cristiano,* Cristiandad, Madrid 1977; sobre los presupuestos históricos y teóricos de esta obra, cf. KÜNG, H., *Encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos de una cristología futura,* Herder, Barcelona 1970. Para la discusión sobre *Ser cristiano,* cf. la obra en colaboración *Diskussion über Hans Küngs «Christ sein»,* Grünewald, Mainz 1976 (concretamente para la cristología, cf. las intervenciones de W. Kasper, A. Grillmeier y H.U von Balthasar).
KUSCHEL, K.J., *Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung,* Pieper, München 1990.
SCHEFFCZYK, L. (ed.), *Problemi fondamentali della cristologia oggi,* Morcelliana, Brescia 1983.
SCHILSON, A. – KASPER, W., *Cristologie, oggi. Analisi critica di nuove cristologie,* Paideia, Brescia 1979.
SCHOONENBERG, P., *Un Dios de los hombres,* Herder, Barcelona 1972. Cf. GIBELLINI, R. (ed.), *La teologia di Piet Schoonenberg,* Queriniana, Brescia 1973 (contiene el importante ensayo de SCHOONENBERG, P., *L'avventura della cristologia*).
SWIDLER, L. (ed.), *Consensus in Theology? A Dialogue with Hans Küng and Edward Schillebeeckx,* Westminster Press, Philadelphia 1980.
Tijdschrift voor Theologie 6 (1966), n. 3 (tema del fascículo: «Cristo y el mundo», con ensayos de A. Hulsbosch, P. Schoonenberg y E. Schillebeeckx).

* * *

12. TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

A. *Textos*

ÁLVAREZ BOLADO, A. (ed.), *Fe y cambio social en América Latina,* Sígueme, Salamanca 1973.
ALVES, R., *Teología de la esperanza humana,* Centro de Documentación MIEC-JECI, Montevideo 1969.
ASSMANN, H., *Opresión - Liberación. Desafío a los cristianos,* Tierra Nueva, Montevideo 1971; recogido y ampliado en *Teología desde la praxis de la liberación,* Sígueme, Salamanca 1973.

AZEVEDO, M., *Comunidades Eclesiais de Base e Inculturação da Fé. A realidade das CEBs e sua tematização teórica, na perspectiva de uma evangelização inculturada,* Loyola, São Paulo 1986.
BOFF, C., *Teologia e Prática. Teologia do Político e suas mediações,* Vozes, Petrópolis 1978.
BOFF, L., *Jesucristo el Liberador,* Sal Terrae, Santander 1980.
BOFF, L., *Teología del cautiverio y de la liberación,* Paulinas, Madrid 1978.
BOFF, L., *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia,* Sal Terrae, Santander 1978
BOFF, L., *Iglesia: Carisma y Poder,* Sal Terrae, Santander 1982.
BOFF, L., *La fe en la perifieria del mundo. El caminar de la Iglesia con los oprimidos,* Sal Terrae, Santander 1981.
BOFF, L., «Eine kreative Rezeption des II. Vatikanums aus der Sicht der Armen: Eine Theologie der Befreiung», en KLIGER, E., – WITTSTADT, W. (eds.), *Glaube im Prozess. Christsein nach dem II Vatikanum (Für Karl Rahner),* Herder, Freiburg - Basel - Wien 1984, 628-654.
BOFF, L., *Trinità e società,* Cittadella, Assisi 1987 (con esta obra se inició la colección «Teología y liberación»).
BOFF, L. – BOFF, C., *Libertad y liberación. El sentido teológico de las liberaciones socio-históricas,* Sígueme, Salamanca 1982.
BOFF, L, – BOFF, C., *Come fare teologia della liberazione,* Cittadella, Assisi 1986.
BOFF, L. – ELIZONDO, V. (eds.), «Teologías del Tercer Mundo: convergencias y divergencias», número monográfico de *Concilium* 1988/5.
DUSSEL, E., *Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y Liberación,* Nova Terra, Barcelona 1971.
DUSSEL, E., *Ética comunitaria,* Madrid 1986.
ELLACURÍA, I., *Conversión de la Iglesia al reino de Dios para anunciarlo y realizarlo en la historia,* Sal Terrae, Santander 1985.
ELLACURÍA, I. – SOBRINO, J. (eds.), *Mysterium Salutis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación,* 2 vols., Trotta, Madrid 1990.
GALILEA, *Spiritualità della liberazione,* Queriniana, Brescia 1974.
GALILEA, S., *La teologia della liberazione dopo Puebla,* Queriniana, Brescia 1979.
GEFFRÉ, C. – GUTIÉRREZ, G. (eds.), «Prassi di liberazione e fede cristiana. La testimonianza dei teologi latino-americani», número monográfico de *Concilium* (1974/6).
GERA, L., *Teología de liberación,* Centro de Documentación MIEC-JECI (Doc. 10-11), Lima 1973.
GIBELLINI, R. (ed.), *La nuova frontiera della teologia in America Latina,* Queriniana, Brescia 1991[2].
GUTIÉRREZ, G., *Hacia una teología de la liberación,* Centro de Documentación MIEC-JECI, Montevideo 1969.
GUTIÉRREZ, G., «Notes on a Theology of Liberation», en *A Sodepax Report,* Lausanne 1970.
GUTIÉRREZ, G., *Teología de la liberación. Perspectivas,* CEP, Lima 1988.
GUTIÉRREZ, G., *La fuerza histórica de los pobres,* Sígueme, Salamanca 1982.

GUTIÉRREZ, *El Dios de la vida,* CEP, Lima 1982.
GUTIÉRREZ, G., *Beber en su propio pozo,* Sígueme, Salamanca 1989.
GUTIÉRREZ, G., *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job,* Sígueme, Salamanca 1986.
GUTIÉRREZ, G., *La verità vi farà liberi,* Queriniana, Brescia 1986.
GUTIÉRREZ, G., *Dios o el oro en las Indias (Siglo XVI),* CEP, Lima 1989.
LIBÂNIO, J.B., *Teología de la liberación. Guía didáctica para su estudio,* Sal Terrae, Santander 1989.
MALDONADO, E.R. (ed.), *Liberación y cautiverio. Debates en torno al método de la teología de la liberación,* México D.F. 1975.
MÍGUEZ BONINO, J., *Fare teologia in una situazione rivoluzionaria,* Queriniana, Brescia 1976.
MORENO REJÓN, F., *Teología moral desde los pobres. Planteamientos morales de la teología de la liberación,* PS editorial, Madrid 1986.
MUÑOZ, R., *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina,* Nueva Universidad, Santiago de Chile 1973.
OLIVEROS, R., *Liberación y Teología. Génesis y crecimiento de una reflexión (1966-1977),* CEP, Lima 1977.
PIXLEY, J. – BOFF, C., *Come fare teologia della liberazione,* Cittadella, Assisi 1986.
QUIROZ MAGAÑA, A., *Eclesiología en la teología de la liberación,* Sígueme, Salamanca 1983.
RICHARD, P., *Lotta e conversione. La Chiesa latino-americana tra il timore e la speranza,* Ed. Tempi di Fraternità, Torino 1981.
RICHARD, P. (ed.), *Materiales para una historia de la teología de la liberación,* DEI, San José de Costa Rica 1981.
SANTA ANA, J. DE, *Ecumenismo e liberazione,* Cittadella, Assisi 1989.
SCANNONE, J.C., *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación,* Sígueme, Salamanca 1976.
SEGUNDO, J.L., *Liberazione della teologia,* Queriniana, Brescia 1976.
SEGUNDO, J.L., *Teología de la liberación. Respuesta al cardenal Ratzinger,* Cristiandad, Madrid 1985.
SOBRINO, J., *Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico,* CRT, México D.F. 1977.
SOBRINO, J., *Resurección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la Ecclesiología,* Sal Terrae, Santander 1981.
SOBRINO, J., *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología,* Sal Terrae, Santander 1982.
SOBRINO, J., *Liberación con espíritu. Apuntes para una nueva espiritualidad,* Sal Terrae, Santander 1985.

B. *Estudios*

BERNARDINI, E., *Comunicare la fede nell'America oppressa. Storia e metodo della teologia della liberazione,* Claudiana, Torino 1982.

CHENU, B., *Teologías cristianas de los Terceros Mundos,* Herder, Barcelona 1989.
CHENU, B. – LAURET, B. (eds.), *Théologies de la libération. Documents et Débats,* Cerf-Centurion, Paris 1985.
DUQUOC, CH., *Liberazione e progressismo. Un dialogo teologico tra l'America Latina e l'Europa* (1987), Cittadella, Assisi 1989.
EICHER, P. (ed.), *Theologie der Befreiung im Gespräch,* Kösel, München 1985.
ELLIS, M. – MADURO, O. (eds.), *The Future of Liberation Theology. Essays in Honour of Gustavo Gutiérrez,* Orbis, New York 1989.
GIBELLINI, R., *Il dibattito sulla teologia della liberazione,* Queriniana, Brescia 1986, 1990.
HENNELLY, A.T. (ed.), *Liberation Theology. A Documentary History,* Orbis, New York 1990.
LEHMANN, K. (ed.), *Comisión Teológica Internacional: Teología de la liberación,*BAC, Madrid 1978.
MANZANERA, M., *Teología, salvación y liberación en la obra de Gustavo Gutiérrez,* Universidad de Deusto, Bilbao 1978.
MARLÉ, R., *Introduction à la théologie de la libération,* Desclée de Brouwer, Paris 1988.
METZ, J.B. (ed.), *Die Theologie der Befreiung: Hoffnung oder Gefahr für die Kirche?,* Patmos, Düsseldorf 1986.
METZ, J.B. – ROTTLÄNDER, P. (eds.), *Lateinamerika und Europa. Dialog der Theologen,* Kaiser - Grünewald, München - Mainz 1988.
MCAFEE BROWN, R., *Theology in a New Key. Responding to Liberation Themes,* Westminster, Philadelphia 1978.
MSAFEE BROWN, R., *Gustavo Gutiérrez. An Introduction to Liberation Theology,* Orbis, New York 1990.
MCGOVERN, A.F., *Liberation Theology and Its Critics. Toward an Assessment,* Orbis, New York 1989.
RAMOS REGIDOR, J., *Gesù e il risveglio degli oppressi,* Mondadori, Milano 1981.
ROTTLÄNDER, P. (ed.), *Theologie der Befreiung und Marxismus,* Münster 1986.

* * *

13. TEOLOGÍA NEGRA

13.1. TEXTOS DE LA TEOLOGÍA NEGRA

CANNON, K.G., *Black Womanist Ethics,* Scholars Press, Atlanta 1988.
CLEAGE, A., *The Black Messiah,* Sheed and Ward, New York 1968; trad. it.: *Il Messia negro,* Laterza, Bari 1969.

CONE, J., *Black Theology and Black Power,* Seabury Press, New York 1969.
CONE, J., *A Black Theology of Liberation,* Orbis Books, New York 1986.
CONE, J., *The Spirituals and the Blues: An Interpretation,* Seabury Press, New York 1972.
CONE, J., *The Identity Crisis in Black Theology,* AMEC, Nashville 1975.
CONE, J., *Il Dio degli oppressi,* Queriniana, Brescia 1978.
CONE, J., *For My People. Black Theology and Black Church,* Orbis Books, New York 1984.
CONE, J., *My Soul Looks Back,* Orbis Books, New York 1986 (autobiografía intelectual de James Cone, entretejida con el nacimiento y el desarrollo de la teología negra).
CONE, J., *Speaking the Truth. Ecumenism, Liberation and Black Theology,* Eerdmans, Grand Rapids/Michigan 1986.
CONE, J., *Martin and Malcolm and America. A Dream or a Nightmare,* Orbis Books, New York 1991.
CUMMINGS, G. – HOPKINS, D. (eds.), *Cut Loose Your Stammering Tongue: Black Theology in the Slave Narratives,* Orbis Books, New York 1991.
ERSKINE, N.L., *Decolonizing Theology. A Caribbean Perspective,* Orbis Books, New York 1981.
GARDINER, J. – ROBERTS, D. (eds.), *Quest for a Black Theology,* Pilgrim Press, Philadelphia 1971.
GIBELLINI, R. (ed.), *Teologia nera,* Queriniana, Brescia 1978 (contiene 9 ensayos originales de teólogos e historiadores negros).
GRANT, J., *White Women's Christ and Black Women's Jesus,* Scholars Press, Atlanta 1990.
HAMID, I. (ed.,), *Troubling of the Waters,* United Theological College of the West Indies, Mona/Jamaica 1973 (versión caribeña. de la teología negra).
JONES, M., *Black Awareness. A Theology of Hope,* Abingdon Press, Nashville 1971.
JONES, M., *Christian Ethics for Black Theology,* Abingdon Press, Nashville 1974.
JONES, M., *The Color of God. The Concept of God in Afro-american Thought,* Mercer University Press, Macon/Georgia 1987.
JONES, W., *Ist God a White Racist? A Preambule to Black Theologie,* Doubleday, New York 1973.
REIST, B., *Theology in Red, White and Black,* Westminster, Philadelphia 1975.
ROBERTS, D., *Liberation and Reconciliation: A Black Theology,* Westminster Press, Philadelphia 1971.
ROBERTS, D., *A Black Political Theology,* Westminster Press, Philadelphia 1974.
ROBERTS, D., *Black Theology in Dialogue,* Westminster Press, Philadelphia 1987.
WASHINGTON, J., *Black Religion. The Negro and Christianity in the United States,* Beacon Press, Boston 1964.
WEST, C., *Prophesy Delivrance! An Afro-American Revolutionary Christianity,* Westminster Press, Philadelphia 1982.

WILMORE, G., *Black Religion and Black Radicalism,* Doubleday, New York 1972.
WILMORE, G. – CONE, J. (eds.), *Black Theology. A Documentary History 1966-1979,* Orbis Books, New York 1979.
WILLIAMS, D., «The Color of Feminism: Or Speaking the Black Woman's Tongue», en *The Journal of Religious Thought* 43/1 (1986) 42-58.
WILLIAMS, D., «Womanist Theology. Black Women's Voices», en (J. Plaskow – C. Christ [eds.]) *Weaving the Visions. New Patterns in Feminist Spirituality,* Harper and Row, San Francisco 1989, 179-186.

13.2. ESTUDIOS SOBRE LA TEOLOGÍA NEGRA

CHENU, B., *Dieu est Noir. Histoire, religion et théologie des Noirs américains,* Centurion, Paris 1977.
CHENU, B., *Le Christ noir américain,* Desclée, Paris 1984.
CHENU, B., *Teologías cristianas de los terceros mundos,* Herder. Barcelona 1989.
DANTINE, W., *Schwarze Theologie. Eine Herausforderung der Theologie der Weissen,* Herder, Wien 1976.
GIBELLINI, R., «Prospettive di teologia nera», en *Teologia nera,* Queriniana, Brescia 1978, 5-41 (con bibliografía).
HOPKINS, D., *Black Theology USA and South Africa. Politics, Culture and Liberation,* Orbis Books, New York 1989 (monografía importante, con bibliografía).
MOYD, O., *Redemption in Black Theology,* Judson Press, Valley Forge/PA 1979.
WILMORE, G. – CONE, J. (eds.), *Black Theology. A Documentary History 1966-1979,* Orbis Books, New York 1979 (obra fundamental: contiene documentos de la teología negra y estudios sobre la teología negra, con bibliografía).
WITVLIET, TH., *The Way of the Black Messiah,* Meyer Stone, Oak Park/Illinois 1987.

13.3. CONTEXTO HISTÓRICO Y CULTURAL DE LOS AFRO-AMERICANOS

ALLEN, R., *Histoire du mouvement noir aux États-Unis,* 2 vols., Maspéro, Paris 1971.
BENNETT, L., *Before the Mayflower: A History of the Negro in America 1619-1964,* Penguin Books, Baltimore 1966.
CARMICHAEL, S. – HAMILTON, CH., *Strategia del Potere Negro,* Laterza, Bari 1968.

KING, M.L., *La fuerza de amar,* Ayma, Barcelona 1971.
KING, M.L., *Dove stiamo andando: verso il caos o la comunità?,* SEI, Torino 1970.
LINCOLN, E., *The Black Muslims in America,* Beacon Press, Boston 1961.
LINCOLN, E., *The Black Experience in Religion,* Anchor Press, Garden City 1974.
LOVELL, J., *Black Song: the Forge and the Flame,* MacMillan, New York 1972 (importante para el tema de los *Spirituals*).
MALCOLM X, *Autobiografia,* Einaudi, Torino 1967.
MARTINELLI, A. – CAVALLI, A. (eds.), *Il Black Panther Party,* Einaudi, Torino 1971.
WALKER, A., *The Purple Color* (1982); trad. it.: *Il colore viola,* Frassinelli, Varese 1984.
WALKER, A., *In Search of Our Mothers' Gardens,* Harcourt, San Diego - New York - London 1983.
YOUNG, H., *Major Black Religious Leaders: 1775-1940,* Abingdon Press, Nashville 1977 (antecedentes históricos de la religión y la teología negras).

* * *

14. TEOLOGÍA FEMINISTA

14.1. TEXTOS DE TEOLOGÍA FEMINISTA

BØRRESEN, K.E., *Natura e ruolo della donna in Agostino e Tommaso d'Aquino,* Cittadella, Assisi 1979.
BÜRIG, M., *Donne invisibili e Dio patriarcale. Introduzione alla teologia femminista,* Claudiana, Torino 1987.
CADY STANTON, E. – THE REVISING COMMITTEE, *The Woman's Bible,* European Publishing Company, New York, Part 1, 1895; Part 2, 1898 (reimpresa con el título *The Original Attack on the Bible,* Arno Press, New York 1974).
CARR, A., *Grazia che trasforma. Tradizione cristiana e esperienza delle donne,* Queriniana, Brescia 1991.
CARTER HEYWARD, I., *The Redemption of God: A Theology of Mutual Relation,* University Press of America, Lanham/Ma. 1982.
CHRIST, C. – PLASKOW, J. (eds.), *Womanspirit Rising. A Feminist Reader in Religion,* Harper and Row, New York - San Francisco 1979.
COLLINS, SH., *A Different Heaven and Earth,* Judson Press, Valley Forge/Pa. 1974.
DALY, M., *La Chiesa e il secondo sesso,* Rizzoli, Milano 1968.

DALY, M., *Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women's Liberation,* Beacon Press, Boston 1973.
DALY, M., *Gyn/Ecology. The Metaethics of Radical Feminism,* Beacon Press, Boston 1978.
GOLDENBERG, N., *Changing of Gods. Feminism and the End of Traditional Religions,* Beacon Press, Boston 1979.
GREY, M., *Redeeming the Dream, Feminism, Redemption and Christian Tradition,* SPCK, London 1989.
HALKES, C., *Gott hat nicht nur starke Söhne. Grundzüge einer feministischen Theologie,* Gerd Mohn, Gütersloh 1980.
HALKES, C., *Suchen was verloren ging. Beiträge zur feministischen Theologie,* Gerd Mohn, Gütersloh 1985.
HUNT, M. – GIBELLINI, R. (eds.), *La sfida del femminismo alla teologia,* Queriniana, Brescia 1980, 163-178.
KING, U., *Women and Spirituality. Voices of Protest and Promise,* MacMillan, London 1989.
MOLTMANN-WENDEL, E., *Libertà, uguaglianza, sororità. Per l'emancipazione della donna,* Queriniana, Brescia 1979.
MOLTMANN-WENDEL, E., *Das Land wo Milch und Honig fliesst. Perspektiven einer feministischen Theologie,* Gerd Mohn, Gütersloh 1985.
MORTON, N., *The Journey is Home,* Beacon Press, Boston 1985.
PLASKOW, J. – CHRIST, C. (eds.), *Weaving the Visions. New Patterns in Feminist Spirituality,* Harper and Row, New York - San Francisco 1989.
RADFORD RUETHER, R. (ed.), *Religion and Sexism. Images of Women in the Jewish and Christian Tradition,* Simon and Schuster, New York 1974.
RADFORD RUETHER, R., *New Woman – New Earth. Sexist Ideologies and Human Liberation,* Seabury Press, New York 1975.
RADFORD RUETHER, R., *Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology,* Beacon Press, Boston 1983.
RADFORD RUETHER, R., *Gaia and God. An Ecofeminist Theology of Earth-Healing,* Harper, San Francisco 1992.
RUSSELL, L., *Teologia femminista,* Queriniana, Brescia 1977.
RUSSELL, L. (ed.), *Interpretazione femminista della Bibbia,* Cittadella, Assisi 1991.
SCHÜSSLER FIORENZA, E., *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo,* Desclée de Brouwer, Bilbao 1989.
TRIBLE, PH., *God and the Retoric of Sexuality,* Fortress Press, Philadelphia 1979.

14.2. ESTUDIOS SOBRE LA TEOLOGÍA FEMINISTA Y SOBRE LA RELACIÓN FEMINISMO-CRISTIANISMO

AUBERT, J.M. *L'exil féminin. Antiféminisme et christianisme,* Cerf, Paris 1988.
BEINERT, W. (ed.), *Frauenbefreiung und Kirche. Darstellung, Analyse, Dokumentation,* Pustet, Regensburg 1987.
GERBER, U., *Die feministische Eroberung der Theologie,* Beck, München 1987.

GÖSSMANN, E., *Die streitbaren Schwestern. Was will die feministische Theologie?*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 1981.

JENSEN, A., *Engel der Verführung oder Gottes selbstbewusste Töchter? Frauenemanzipation im frühen Christentum,* Herder, Freiburg - Basel - Wien 1992.

KÜNG, H., *20 tesis sobre ser cristiano – 16 tesis sobre la mujer en la Iglesia,* Cristiandad, Madrid 1977.

LUNEN-CHENU, M.TH. VAN, *Donna e teologia,* Queriniana, Brescia 1988 (con bibliografía).

MOLTMANN-WENDEL, E., *Humanity in God,* Pilgrim Press, New York 1983.

MOLTMANN-WENDEL, E., *Als Frau und Mann von Gott reden,* Kaiser, München 1991.

RÖPER, A., *Ist Gott ein Mann? Ein Gespräch mit Karl Rahner,* Patmos, Düsseldorf 1979..

Wörterbuch der feministischen Theologie (hrsg. von E. Grössmann, E. Moltmann-Wendel, H. Pissarek-Hudelist, I. Praetorius, L. Schottroff, H. Schüngel-Straumann), Verlaghaus Gerd Mohn, Gütersloh 1991 (una de las obras más completas de y sobre la teología feminista).

* * *

15. TEOLOGÍA DEL TERCER MUNDO

15.1. TEOLOGÍA DEL TERCER MUNDO

Ante todo, hay que remitir a las *Actas* de los congresos teológicos promovidos por la EATWOT, donde se encuentran variadísimos materiales sobre las diversas perspectivas de la teología del Tercer Mundo. En oprden cronológico:

TORRES, S. – FABELLA, V. (eds.), *The Emergent Gospel. Theology from the Underside of the History* (ponencias del Diálogo Ecuménico de los Teólogos del Tercer Mundo, Dar-es-Salaam, 5-12 de Agosto de 1976), Orbis Bokks, New York 1978; trad. cast: *El Evangelio emergente,* Sígueme, Salamanca 1981.

APPIAH-KUBI, K. – TORRES, S. (eds.), *African Theology en Route* (textos de la Conferencia Pan-Africana de los Teólogos del Tercer Mundo, Accra [Ghana] 17-23 de diciembre de 1979), Orbis Books, New York 1979.

FABELLA, V. (ed.), *Asia's Struggle for Full Humanity* (ponencias de la Conferencia Teológica Asiática, Wennappuwa [Sri Lanka] 7-20 de enero de 1979), Orbis Books, New York 1980.

TORRES, S. – EAGLESON, J. (eds.), *The Challenge of Basic Christian Communities* (ponencias del Congreso Ecuménico Internacional de Teología, São Paulo, 20 de febrero - 2 de marzo de 1980) Orbis Books, New York 1981.

FABELLA, V. – TORRES, S. (eds), *Irruption of the Third World* (ponencias de la Quinta Conferencia Internacional de la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo, Nueva Delhi, 17-29 de Agosto de 1981), Orbis Books, New York 1983.

FABELLA, V. – TORRES, S. (eds.), *Doing Theology in a Divided World* (ponencias de la Sexta Conferencia Internacional de la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo, Ginebra, 5-13 de enero de 1989), Orbis Books, New York 1985.

ABRAHAM, K.C. (ed.), *Third World Theologies. Commonalities and Divergences* (ponencias y reflexiones de la Segunda Asamblea General de la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo, México, diciembre de 1986), Orbis Books, New York 1990. (La Conferencia de Oaxtepec, que corresponde a EATWOT VII, es también la Segunda Asamblea general de EATWOT. La Asamblea general se celebra cada cinco años: después de la Asamblea fundacional de Dar-es-Salaam [1976], la Primera Asamblea general fue la de Nueva Delhi [1981], la Segunda la de Oaxtepec [1986], y la tercera se celebró en Nairobi, Kenia, del 5 al 13 de enero de 1992).

BERTSCH, L. (ed), *Herausgefordert durch die Armen. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen, 1976-1986,* Herder, Freiburg - Basel - Wien 1990 (recoge los Documentos finales de las 7 conferencias organizadas por la EATWOT en el primer decenio de su actividad, desde la Conferencia de Dar-es-Salaam de 1976 hasta la conferencia de Oaxtepec de 1986. En Apéndice, un ensayo sobre la recepción en Europa de la teología promovida por el EATWOT).

Otros textos sobre la teología del Tercer Mundo

ANDERSON, G.H. – STRANSKY, T.F. (eds.), *Third World Theologies,* Paulist Press, New York - Eerdmans, Grand Rapids/Mich. 1976.

BOFF, L. – ELIZONDO, V. (eds.), «Teologías del Tercer Mundo: convergencias y divergencias», número monográfico de *Concilium* 5/1988.

CHENU, B., *Teologías cristianas de los terceros mundos,* Herder, Barcelona 1989.

FERM, D.W., *Third World Liberation Theologies. An Introductory Survey,* Orbis Books, New York 1986.

FERM, D.W. (ed.), *Third World Liberation Theologies. A Reader,* Orbis Books, New York 1986 (antología de textos que completa el volumen anterior).

FERM, D.W., *Profiles in Liberation. 36 Portraits of Third World Theologians,* Twenty-Third Publications, Mystic-Connecticut 1988.

WITVLIET, TH., *A place in the Sun. An Introduction to Liberation Theology in the Third World,* Orbis Books, New York 1985.

GIBELLINI, R., *Il dibattito sulla teologia della liberazione,* Queriniana, Brescia 1990² (en particular, 96-122).
WALDENFELS, H. (ed.), *Theologen der Dritten Welt. Elf biographische Skizzen aus Afrika, Asien und Lateinamerika,* Beck, München 1982.

Bibliografía

Cf. *Theology in Context* (An Annotated Bibliography of Theological Journals from Africa, Asia, Oceania and Latin America), Institut of Missiology «Missio», Aachen 1984ss. (publicación semestral que cataloga las principales revistas teológicas del Tercer Mundo).

15.2. TEOLOGÍA AFRICANA

ADOUKOUNOU, B., *Jalons pour une théologie africaine. Essai d'une herméneutique chrètienne du vodun dahoméen,* 2 vols., Lethielleux, Paris - Culture et Vérité, Namur 1980.
AGOSSOU, M.J., *Christianisme africain. Une fraternité audelà de l'ethnie,* Karthala, Paris 1987.
APPIAH-KUBI, K. – TORRES, S. (eds.), *African Theology en Route* (ponencias de la Conferencia Pan-Africana de los Teólogos del Tercer Mundo, Accra [Ghana], 17-23 de diciembre de 1977), Orbis Books, New York 1979 (contiene las *Actas* de la EATWOT II, dedicada a la teología africana).
BIMWENYI-KWESHI, O., *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements,* Présence Africaine, Paris 1981.
BUJO, B., *Teologia africana nel suo contesto sociale,* Queriniana, Brescia 1988 (exposición general histórica y temática).
DICKSON, K.A. – ELLINGWORTH, P. (eds.), *Pour une théologie africaine,* CLE, Yaoundé 1969 (recoge las *Actas* de la reunión de teólogos africanos celebrada en Ibadan [Nigeria] en enero de 1966, bajo los auspicios de la Conferencia de la Iglesia de toda África, CETA).
DICKSON, K.A., *Theology in Africa,* Darton, Longman and Todd, London - Orbis Books, New York 1984.
DORÉ, J. (ed.), *Chemins de la christologie africaine,* Desclée, Paris 1986.
DORÉ, J. (ed.), *Pâques africaines d'aujourd'hui,* Desclée, Paris 1989.
ÉBOUSSI BOULAGA, F., *Christianisme sans fétiche. Révélation et Domination,* Présence Africaine, Paris 1981.
ELA, J.-M., *Le cri de l'homme africain. Questions aux chrétiens et aux Églises d'Afrique,* L'Harmattan, Paris 1980 (uno de los textos más relevantes en la línea de la teología africana de la liberación).
ELA, J.-M., *Dire Dieu et libérer l'Afrique,* CLE, Yaoundé 1985; trad. cast.: *Fe y liberación en África,* Mundo Negro, Madrid 1990.
ELA, J.-M., *Ma foi d'Africain,* Karthala, Paris 1985.
ELA, J.-M. – LUNEAU, R., *Voici le temps des héritiers. Églises d'Afrique et voies nouvelles,* Karthala, Paris 1981.
HEGBA, M., *Émancipation d'Églises sous tutelle. Essai sur l'ère post-missionnaire,* Présence Africaine, Paris 1976.

KAGAME, A., *La philosophie bantu comparée,* Présence Africaine, Paris 1976 (el autor es de los primeros en haber trabajado en la línea de la teología de la adaptación).
LUFULUABO, F.-M., *Orientation préchrétienne de la conception bantoue,* CEP, Léopoldville 1964 (en la línea de la teología de la adaptación).
MBEMBE, A., *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale,* Karthala, Paris 1988.
MEESTER, P. DE, *Où va l'Église d'Afrique?,* Cerf, Paris 1980.
MESSI METOGO, E., *Théologie africaine et Ethnophilosophie. Problèmes de méthode en théologie africaine,* L'Harmattan, Paris 1985.
MBITI, J.S., *African Religions and Philosophy,* Heinemann, Oxford 1990².
MBITI, J.S., *Concepts of God in Africa,* SPCK, London 1970.
MBITI, J.S., *New Testament Eschatology in an African Background. A Study of the Encounter between New Testament and African Traditional Concepts,* Oxford University Press, Oxford 1971.
MULAGO, V., *Un visage africain du christianisme. L'union vitale bantu face à l'unitè ecclésiale,* Présence Africaine, Paris 1965 (Uno de los textos más representativos de los primeros pasos de la teología africana en la línea de la teología de la adaptación o «de las adarajas»).
MUSHETE, A.N., *La teologia africana in cammino,* EDB, Bologna 1988 (problemas, tendencias y temas de la teología africana).
MUZOREWA, G.H., *The Origins and Development of African Theology,* Orbis Books, New York 1985 (exposición general que especifica las fuentes y la diversidad de las teologías en el África subsahariana).
MVENG, E., *L'Afrique dans l'Église: paroles d'un croyant,* L'Harmattan, Paris 1985 (el texto se sitúa en la línea de la teología africana de la liberación; se elabora el concepto de pobreza antropológica).
NOTHOMB, D., *Un humanisme africain. Valeurs et pierres d'attente,* Lumen Vitae, Bruxelles 1965.
NTETEM, M., *Die negro-afrikanische Stammesinitiation. Religionsgeschichtliche Darstellung, theologische Wertung, Möglichkeit der Christianisierung,* Vier-Türme Verlag, Münsterschwarzach 1983 (se examinan la naturaleza de los ritos tradicionales de iniciación entre los Batoko del Camerún meridional y las posibilidades de adaptación para la liturgia cristiana. El autor es un sacerdote católico que estudió teología y etnología en Alemania).
NYAMITI, CH., *Christ as Our Ancestor. Christology from an African Perspective,* Manbo Press, Gweru-Zimbabwe 1984.
PARRATT, J. (ed.), *A Reader in African Christian Theology,* SPCK, London 1987.
PARRATT, J., *Theologiegeschichte der Dritten Welt: Afrika,* Kaiser, München 1991.
POBEE, J.S., *Toward an African Theology,* Abingdon, Nashville 1979.
PENOUKOU, E.-J., *Églises d'Afrique: propositions pour l'avenir,* Karthala, Paris 1984.
SHORTER, A., *African Christian Theology – Adaptation or Incarnation?,* Chapman, London 1975.

SHORTER, A., *Toward a Theology of Inculturation,* Orbis Books, New York 1988 (tratamiento general del tema desde el punto de vista histórico y sistemático, con especial referencia a África).
TEMPELS, PL., *Notre rencontre,* 2 vols., CEP, Léopoldville 1962 (el autor de *La philosophie bantoue* [1945] se mueve en la línea de una teología de la adaptación).
TSHIBANGU, TH., – VANNESTE, A., «Débat sur la théologie africaine», en *Revue du Clergé Africain* 15 (1960/4) 333-452 (está en los orígenes del debate sobre la teología africana en la universidad de Kinshasa).
TSHIBANGU, TH., *Le propos d'une théologie africaine,* PUZ, Kinshasa 1974.

15.3. *BLACK* THEOLOGY SUDAFRICANA

BOESAK, A., *Farewell to Innocence. A Socio-Ethical Study on Black Theology and Power,* Orbis Books, New York 1976 (fundamental).
BOESAK, A., *Black and Reformed. Apartheid, Liberation and the Calvinist Tradition,* Orbis Books, New York 1984.
BOESAK, A., *Camminare sulle spine. La vocazione all'obbedienza cristiana,* Claudiana, Torino 1986 (sermones como medio de concienciación y como apelación a una obediencia cristiana radical).
BOESAK, A., *Se questo è tradimento, sono colpevole. Discorsi, studi e conferenze,* Claudiana, Torino 1989.
BUTHELEZI, M., «Una teologia africana o una teologia nera?», en (R. Gibellini [ed.]), *Teologia nera,* Queriniana, Brescia 1978, 95-102.
HOPKINS, D.N., *Black Theology USA and South Africa. Politics, Culture, and Liberation,* Orbis Books, New York 1989 (confrontación entre las dos versiones de la teología negra –la norteamericana y la africana– por parte de uno de los teólogos negros norteamericanos de la nueva generación).
KRETZSCHMAR, L., *The Voice of Black Theology in South Africa,* Ravan Press, Johannesburg 1986 (presentación global y bien documentada. La autora no es militante de la *black theology,* sino una estudiosa que se propone hacer comprender la relación entre religión y política en Sudáfrica).
MOORE, B. (ed.), *Black Theology. The South African Voice,* Hurst, London 1973 (edición londinense del libro *Essays in Black Theology,* publicado en Johannesburg en 1972 y requisado enseguida por la policía. Es el primer texto de *black theology* en Sudáfrica).
TUTU, D., *Anch'io ho il diritto di esistere,* Queriniana, Brescia 1985 (recoge textos de 1973-1977).
VILLA-VICENCIO, CH., *Trapped in Apartheid. A Socio-Theological History of the English-Speaking Churches,* Orbis Books, New York 1988.
YOUNG, J.U., *Black and African Theologies. Siblings or Distant Cousins?,* Orbis Books, New York 1986 (confrontación entre teología negra norteamericana, teología negra sudafricana y teología africana).

15.4. TEOLOGÍA ASIÁTICA

AMALORPAVADASS, D.S., *Gospel and Culture, Evangelization and Inculturation,* National Biblical Catechetical and Liturgical Center, Bangalore 1978.
BALASURIYA, T., *Planetary Theology,* Orbis Books, New York 1984 (el texto que más eficazmente subraya la dimensión de liberación de la teología asiática).
BELTRÁN, B.P., *Philippinische Theologie in ihrem kulturellen und gesellschaftlichen Kontext,* Patmos, Düsseldorf 1988.
ELWOOD, D.J. (ed), *Asian Christian Theology. Emerging Themes,* Westminster, Philadelphia 1980 (importante colección de textos que retoma y amplía una colección anterior editada con el título *What Asian Christians Are Thinking,* 1976).
FABELLA, V. (ed.), *Asia's Struggle for Full Humanity* (Ponencias de la Conferencia Teológica Asiática, Wennappuwa [Sri Lanka], 7-20 de enero de 1979), Orbis Books, New York 1980 (recoge las *Actas* de la EATWOT III, dedicada a la teología asiática).
KOYAMA, K., *Waterbuffalo Theology,* Orbis Books, New York 1974.
KOYAMA, K., *Mount Fuji and Mount Sinai: A Critique of Idols,* Orbis Books, New York 1985.
PIERIS, A., *Theologie der Befreiung in Asien. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen,* Herder, Freiburg- Basel - Wien 1986; trad. cast.: *El rostro asiático de Cristo. Notas para una teología asiática de la liberación,* Sígueme, Salamanca 1991 (colección de algunos de los ensayos más significativos del teólogo cingalés, a la vez que de los más originales de la reflexión asiática contemporánea).
SOARES-PRABHU, C., «Sfide alla teologia cristiana in Asia oggi», en (K. Neufeld [ed.]), *Problemi e prospettive di teologia dogmatica,* Queriniana, Brescia 1983, 471-493 (bibliografía).
SONG, C.S., *Third-Eye Theology. Theology in Formation in Asian Setting,* Orbis Books, New York 1990².
SONG, C.S., *Tell Us Our Names. Story theology from an Asian Perspective,* Orbis Books, New York 1984.
SONG, C.S., *Theology from the Womb of Asia,* Orbis Books, New York 1986.

15.5. LA MINJUNG THEOLOGY

AHN, B.-M., *Draussen vor dem Tor. Kirche und Minjung in Korea,* Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1986.
CTC-CCA (Commission on Theological Concerns of the Christian Conference of Asia), *Minjung Theology. People as the Subjects of History,* Orbis Books,

New York 1983 (edición revisada; la primera fue publicada en Singapur en 1981 y constituye el texto base de presentación de la *Minjung theology*).
MOLTMANN, J. (ed.), *Theologie des Volkes Gottes in Südkorea*, Neukirchener Verlag, Neukirchen 1984.
LEE, J.Y. (ed.), *An Emerging Theology in World Perspective. Commentary on Korean Minjung Theology*, Twenty-Third Publications, Mystic/Connecticut 1988.

* * *

16. TEOLOGÍA ECUMÉNICA

16.1. SOBRE EL GIRO ECUMÉNICO Y LA TEOLOGÍA ECUMÉNICA

BEA, A., *Il Decreto de Oecumenismo*, Città Nuova, Roma 1965.
CHENU, B., *La siginification ecclésiologique du Conseil oecuménique des Églises 1945-1963*, Beauchesne, Paris 1972.
CONGAR, Y. (ed.), *Vocabulario ecuménico*, Herder, Barcelona 1972.
CONGAR, Y., *Diversités et communion. Dossier historique et conclusion théologique*, Cerf, Paris 1982.
CONGAR, Y. *Saggi ecumenici. Il movimento, gli uomini, i problemi*, Città Nuova, Roma 1986.
CULLMANN, O., *L'unità attraverso la diversità. Il suo fondamento e il problema della sua realizzazione*, Queriniana, Brescia 1987.
Dictionary of the Ecumenical Movement (edited by N. Lossky, J. Míguez Bonino, J. Pobee, T.F. Stransky, G. Wainwright, P. Webb) WCC Publications, Geneva - Eerdmans, Grand Rapids 1991.
ELDEREN, M. VAN, *Introducing the World Council of Churches*, WCC Publications, Geneva 1990.
FRIES, H. – RAHNER, K., *La unión de las Iglesias. Una posibilidad*, Herder, Barcelona 1987.
KRÜGER, H. – LÖSER, W. – MÜLLER-RÖMHELD, W. (eds.), *Ökumene Lexikon. Kirchen - Religionen - Bewegungen*, Verlag Otto Lembeck - Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1987².
LENGSFELD, P. (ed.), *Ökumenische Theologie. Ein Arbeitsbuch*, Kohlhammer, Stuttgart 1980 con bibliografía).
NEUNER, P., *Breve Manuale dell'Ecumene*, Queriniana, Brescia 1988².
PATTARO, G., *Corso di teologia dell'Ecumenismo*, Queriniana, Brescia 1985.
ROUSE, R. – NEILL, S.C. (eds.), *Storia del movimento ecumenico dal 1517 al 1948* (3 vols., 1953); I. *Dalla Riforma agli inizi dell'Ottocento*, Il Mulino, Bologna 1973; II. *Dagli inizi dell'Ottocento alla Conferenza di Edimburgo*, Il Mulino, Bologna 1973; III. *Dalla Conferenza di Edimburgo (1910) all'assemblea di Amsterdam (1948)*, EDB, Bologna 1982; a completar con FEY, H.E. (ed.), *Storia del movimento ecumenico dal 1517 al 1968*. IV. *L'avanzata ecumenica (1948-1968)*, EDB, Bologna 1982.

SARTORI, L., *Teologia ecumenica. Saggi*, Gregoriana Ed., Padova 1987.
SARTORI, L., *L'unità della Chiesa. Un dibattito e un progetto*, Queriniana, Brescia 1989.
SCHILINK, E., *Ökumenische Dogmatik. Grundzüge*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1983.
THILS, G., *Historia doctrinal del ovimiento ecuménico*, Rialp, Madrid 1965.
TILLARD, J.-M., *Chiesa di Chiese. L'ecclesiologia di comunione*, Queriniana, Brescia 1989.
VRIES, W. DE, *Ortodossia e Cattolicesimo*, Queriniana, Brescia 1983.
VOICU, S.J. – CERETI, G. (eds.), *Enchidirion Oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale*. I. *Dialoghi internazionali 1931-1984*, EDB, Bologna 1986; II. *Dialoghi locali 1965-1987*, EDB, Bologna 1988.

16.2. LA TEOLOGÍA ECUMÉNICA DE H. KÜNG

– *La justificación*, Estela, Barcelona 1967. Cf. HEMPEL, CH., *Rechtfertigung als Wirklichkeit. Ein katholisches Gespräch: Karl Barth - Hans Küng - Rudolf Bultmann*, Lang, Frankfurt/M - Bern 1976 (con bibliografía).
– *La Iglesia*, Herder, Barcelona 1969. Cf. HÄRING, H. – NOLTE, J. (eds.), *Dibattito su «La Chiesa» di Hans Küng*, Queriniana, Brescia 1973.
– *¿Infalible? Una pregunta*, Herder, Buenos Aires 1972. Cf. RAHNER, K. (ed.), *Zum Problem Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfrage von Hans Küng*, Herder, Freinurg - Basel - Wien 1971. Cf. también KÜNG, H. (ed.), *Fehlbar? Eine Bilanz*, Benziger, Zürich - Einsiedeln - Köln 1973.
– *Ser Cristiano*, Cristiandad, Madrid 1977. Cf. el volumen e colaboración *Diskussion über Hans Küngs «Christ sein»*, Grünewald, Mainz 1976 (crítico con respecto al libro de Hans Küng).
– *¿Existe Dios?*, Cristiandad, Madrid 1979.
– *¿La vida eterna?*, Cristiandad, Madrid 1983.
– *Cristianesimo e Religioni universali. Introduzione al dialogo con islamismo. induismo e buddhismo* (en colaboración con J. van Ess, H. von Stietencron y H. Bechert), Mondadori, Milano 1986.
– *Cristianesimo e Religione cinese* (en colaboración con J. Ching), Mondadori, Milano 1989.
– *Teologia in cammino*, Mondadori, Milano 1987.
– *Conservare la speranza. Scritti per la riforma della Chiesa*, Rizzoli, Milano 1990.
– *Projekt Weltethos*, Piper, München 1990; trad. cast.: *Proyecto de una ética mundial*, Trotta, Madrid 1992.

– *Das Judentum,* Piper, München 1991 (con este volumen se inicia una nueva etapa en la reflexión de Küng de análisis perspectivista sobre la situación religiosa de nuestro tiempo).

Sobre la obra de Küng:

HÄRING, H. – KUSCHEL, K.J. (eds.), *Hans Küng: itinerario y obra,* Cristiandad, Madrid 1978 (con bibliografía de M. Gentner).
GREINACHER, N. – HAAG, H. (eds.), *Der Fall Küng. Eine Dokumentation,* Piper, München 1980.

16.3. SOBRE LA TEOLOGÍA DE LAS RELIGIONES

ARTIGAS, L., «Teologia della religione», en (C. Cantone [ed.]), *Le scienze della religione oggi,* LAS, Roma 1978, 225-296 con bibliografía).
BARTH, K., *L'Epistola ai Romani,* Feltrinelli, Milano 1962, 210-251.
BARTH, K., *Die kirchliche Dogmatik,* I, 2, EVZ Verlag, Zürich 1948 = *Dogmatique* 4, Labor et Fides, Genève 1954, § 17, 71-147.
BERNHARD, R., *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie,* Gerd Mohn, Gütersloh 1990 (bibliografía).
BOUBLIK, V., *Teologia delle religioni,* Studium, Roma 1973.
BÜRKLE, H., *Einführung in die Theologie der Religionen,* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1977.
DANIÉLOU, J., *Il misterio della salvezza delle nazioni,* Morcelliana, Brescia 1954.
DANIÉLOU, J., *Il misterio dell'avvento,* Morcelliana, Brescia 1953.
DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones,* Paulinas, Madrid 1991.
GILLIS, CH., *A Question of Final Belief: John Hick's Pluralistic Theory of Salvation,* MacMillan, London 1989.
HICK, J., *God and the Universe of Faiths,* St. Martin's Press, New York 1973.
HICK, J. (ed.), *The myth of incarnate God,* SCM Press, London 1977; trad. it.: *Il mito del Dio incarnato,* Ed. Bastogi, Foggia 1982.
HICK, J., *God Has Many Names,* Westminster Press, Philadelphia 1980.
HICK, J., *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent,* Yale University Press, New Haven 1989.
HICK, J. – KNITTER, P. (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions,* Orbis Books, New York 1987.
KNITTER, P., *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions,* Orbis Books, New York 1985.
KÜNG, H., *Teologia in cammino,* Mondadori, Milano 1987.

KÜNG, H., *Proyecto de una ética mundial,* Trotta, Madrid 1992.
KUSCHEL, K.-J., «Christologie und interreligiöser Dialog. Die Einzigartigkeit Christi im Gespräch mit den Weltreligionen», en *Stimmen der Zeit* 116 (1991/6) 387-402.
PANIKKAR, R., *Il dialogo intrareligioso,* Cittadella, Assisi 1989.
PANIKKAR, R., *The Unknown Christ of Hinduism,* Orbis Books, New York 1981.
RAHNER, K., «El cristianismo y las religiones non cristianas», en *Escritos de Teología* V, Taurus, Madrid 1964, 135-156.
RATZINGER, J., *Il nuovo popolo di Dio,* Queriniana, Brescia 1971 (la IV Parte, sobre el tema «La Iglesia y el mundo no cristiano», 349-434).
ROSSANO, P., *Il problema teologico delle religioni,* Paoline, Catania 1975.
SAMARTHA, S.J., *Courage for Dialogue: Ecumenical Issues in Inter-Religious Relationships,* Orbis Books, New York 1981.
SAMARTHA, S.J., *One Christ – Many religions. Toward a Revised Christology,* Orbis Books, New York 1991.
SCHINELLER, J.P., «Christ and Church: A Spectrum of Views», en *Theological Studies* 37 (1976) 545-566.
SCHLETTE, H.R., *Le religioni come tema della teologia,* Morcelliana, Brescia 1968.
SWIDLER, L., *After the Absolute. The Dialogical Future of Religious Reflection,* Fortress Press, Minneapolis 1990.
THILS, G., *Propos et problèmes de la théologie des religions non chrétiennes,* Casterman, Tournai 1966.
THOMA, C., *Teologia cristiana dell'ebraismo,* Marietti, Casale Monferrato 1983.
TILLICH, P., *El futuro de las religiones,* Ed. La Aurora, Buenos Aires 1976.
TRACY, D., *Dialogue with the Other. The Inter-religious Dialogue,* Peters Press, Louvain - Eerdmans, Grand Rapids/Michigan 1990.

Índice onomástico

(En **negrita** se indican las páginas que tratan más ampliamente la obra de los principales teólogos).

ABELARDO, P.: 111
ABESAMIS, C.: 512, 515
ACOSTA, J. DE: 371
ADAM, K.: 197
ADORNO, TH.W.: 14, 92, 147, 302, 303, 326, 340, 353
AGUSTÍN: 106, 112, 198, 212, 237, 267, 271, 333, 339, 465
AHN, B.-M.: 516
ALBERT, H.: 81
ALBERTO MAGNO: 177, 214
ALEJANDRO VI: 487
ALFARO, J.: 376
ALLEN, R.: 414, 415
ALSZEGHY, Z.: 209
ALTHAUS, P.: 54, 60, 103, 543
ALTIZER, TH.: **153-156,** 454
ALVES, R.: 372, 383
AMALORPAVADASS, D.S.: 507-509
ANDERSON, G.H.: 511
ANSELMO DE AOSTA: 29
ANTISERI, D.: 88, 151
ANTONI, C.: 19
APEL, K.O.: 88, 340
APPIAH-KUBI, K.: 481
ARISTÓTELES: 185, 314, 332
ARMBRUSTER, C.J.: 112
ARRUPE, P.: 403
ASSMANN, H.: 373, 374, **377, 379,** 384, 397, 441
ATANASIO: 423
AUBERT, J.-M.: 376
AUBERT, R.: 186
AUPIAIS, p.: 210

BACH, J.S.: 34
BACHOFEN, J.J.: 455
BACON, F.: 476
BALASURIYA, T.: 512, 513, 515
BALTHASAR, H.U. VON: 31, 160, 182, 184, 187, 196-200, 233, 253, **254-270,** 286, 367, 400, 401, 522
BARTH, K.: 14, 20, 21, **22-34,** 35-36, 39, 48, 61, 88, 92, 95, 102, 103, 109, 115, 129, 130, 132, 135, 136, 138, 149-151, 165, 253, 267, 272, 288, 291, 298-300, 305, 349, 383, 425, 448, 479, 531, 541-543, 552, 553
BARTHÉLEMY-MADAULE, M.: 191
BARTLEY, W.: 81
BARTSCH, H.-W.: 39
BATIFFOL, P.: 170-178

BAUER, B.: 21, 49
BAUER, G.: 376
BAUR, F.CHR.: 21
BAYO, M.: 198
BEAUDUIN, L.: 522
BEAUVOIR, S. DE: 446, 447, 455, 475
BECK, J.T.: 275
BELLAH, R.N.: 333
BELO, F.: 391
BENJAMIN, W.: 308, 311, 340, 341
BENNET, L.: 409
BENTLEY DOELY, S.: 452
BENZ, E.: 540
BERGER, P.L.: 153, 329, 330
BERGSON, H.: 183, 278
BERNARDINI, E.: 395
BERTSCH, L.: 484
BESRET, B.: 286
BETHGE, E.: 116, 118, 120, 122, 126, 128, 130, 131
BETTRAY, J.: 506
BIFFI, I.: 214
BILLOT, L.: 179
BIMBI, L.: 377
BIMWENYI-KWESHI, O.: 479, 488-489, **491-495**
BLANQUART, P.: 403
BLOCH, E.: 265, 266, 299-301, 307-311, 351, 432
BLONDEL, M.: 170, **172-177,** 184-185, 200, 202, 336, 345, 348
BLUMENBERG, H.: 147-148
BOESAK, A.: 499, **503-504**
BOFF, C.: **378-381,** 387, 389, 395, 403, 441
BOFF, L.: 339, 372-375, 378, 385, **388-389,** 394-395, 399-400, 403, 472, 474
BONHOEFFER, D.: 115, **116-132,** 134, 149-152, 165, 323, 339, 351, 383, 554
BORNE, É.: 194, 224
BORNKAMM, G.: 54, 56
BORRESEN, K.E.: 452, 464, 466
BOUILLARD, H.: 27, 32, 182-185, 202-203, 254
BOUYER, L.: 200, 209, 280, 281, 285
BOYER, CH.: 181-182
BRAATEN, C.E.: 51
BRAMBILLA, F.G.: 368
BRAUN, H.: 54-55
BRENT, CH.: 520
BROWN, J.: 411
BRUCKBERGER, R.P.: 185
BRUNNER, E.: 23, **25-28,** 103, **543**
BUBER, M.: 100, 136, 339
BUDAPEST, Z.: 457
BUDA: 236, 238, 251
BUENAVENTURA: 339
BUJO, B.: 488
BULTMANN, R.: 21, 25-27, **35-50,** 54-61, 66-68, 71, 74, 76, 79-80, 88-89, 115, 130, 144, 149, 165, 208, 253, 257-258, 271, 276-277, 288, 291, 294, 298-300, 305, 321, 326-327, 348-349, 352, 383, 425, 553
BUONAIUTI, E.: 171
BURCKHARDT, J.: 266
BUREN, P. VAN: **150-151,** 153, 350
BUSCH, E.: 28-29
BUTHELEZI, M.: **500-502**

CALDERÓN DE LA BARCA, P.: **265**
CALLAHAN, D.: 152-153
CALVEZ, J.-Y.: 376
CALVINO, G.: 106, 267

CAMOËNS, L.V. DE: 212
CAMPENHAUSEN, H. VON: 271, 287
CAMPS, A.: 509
CAMUS, A.: 431
CANNON, K.G.: 440
CARDOSO, F.H.: 376
CAREY, W.: 519
CARMICHAEL, S.: 420, **500**
CARR, A.: 452
CASSIRER, E.: 98
CASTELLI, E.: 37
CATALINA DE SIENA: **446**
CAYETANO: 201-202
CERFAUX, L.: 222
CESAIRE, A.: 488
CHANDRAN, J.R.: 483
CHANTRAINE, G.: 196
CHARLES, P.: 199, 210
CHARLIER, L.: 180-181, 213
CHATEAUBRIAND, R.: 258
CHENU, B.: 410, 417, 420, 499-500
CHENU, M.-D.: 158-160, **177-181,** 187-188, 212, **213-218,** 219-221, 227, 286, 346, 405, 448, 479
CHRIST, C.: 440, 455-456
CLEAGE, A.: 427-429, 437
CLEAVER, E.: 422
CLEMENTE ALEJANDRINO: 112
CLÉVENOT, M.: 391
COBB, J.: 63, 155
COCCEJUS, J.: 275
COE, SH.: 509-510
COLLINS, SH.: 463
COLOMBO, G.: 176, 215
COMBLIN, J.: 223, 384-385
COMBONI, D.: 489
CONE, C.: 423, **435-436**
CONE, J.: 413, 415, 421, 424, **427-434,** 435-437, 439, 441, 501
CONGAR, Y.: 178, 182, 187, 196, 213, **219-227,** 285, 522, **524-526,** 534-535, 554
CONSTANTINO: 303
CONZELMANN, H.: 50, 54, 56, 58, 276
COPÉRNICO, N.: 466
CORDOVANI, M.F.: 182
COSMAO, V.: 377
COUTURIER, P.: 522
COX, H.: **151-153,** 154, **163,** 342, 432, 447
CRESPY, G.: 192
CULLMANN, O.: 38, 39, 43, 206, **271-278,** 279, 284, 293-294, 299, 305-306, 528-530, 533
CUMMINGS, G.: 442
CURTIN, P.D.: 412-413
CUSANO, N.: 261
CUTLER, mrs.: 458
CUTTAT, J.A.: 488

DALY, M.: 446-447, **452-455, 457,** 467
DAMAS, L.C.: 488
DANDER, F.: 227, 230
DANIEL, p.: 215
DANIÉLOU, J.: 160, 182-184, 188, 195, **204-212,** 254, 278-280, 283, 285, 305, 493, 543-544, 554
DANTE, A.: 212, 237
DARWIN, CH.: 466
DAVIS, A.: 439
DE KLERK, FR.: 505
DEMBOWSKI, H.: 34
DERESCH, W.: 92, 384
DESCARTES, R.: 476
DEUSSEN, P.: 506
DIBELIUS, M.: 50

DILTHEY, W.: 64-65, 67, 69-70, 128, 133-134, 235, 295
DINKLER, E.: 35, 36, 54
DODD, CH.H.: 208, 276
DOMINGO, santo: 193
DOS SANTOS, T.: 376
DOSTOYEVSKI, F.: 234, 237
DRAGUET, R.: 181
D'SOUZA, mons.: 215
DUBOIS, W.E.B.: 412, 417, **488**
DUMONT, R.: 478
DUPREY, P.: 526
DUPUIS, J.: 547
DUQUESNE, J.: 180-181, 187, 213, 215, 218
DUSSEL, E.: 371-372, 479

EAGLESON, J.: 382
EBELING, G.: 13, 43, 54, **56-59,** 63, **69-79,** 129, 144, 291, 348-350, 352, 355, 553
EBNER, F.: 136
ÉBOUSSI, F.: 490
EINSTEIN, A.: 37, 100
ELA, J.-M.: **496-497**
ELDEREN, M. VAN: 521
ELIADE, M.: 552
ELLACURÍA, I.: 396, 398
ELWOOD, D.J.: 505-506, 511
ENGELS, F.: 455
ESCOTO, D.: 148

FABELLA, V.: 382, 480, 483-484, 507, 512-513
FALWELL, J.: 153
FANON, F.: 375-376, 478
FEIL, E.: 127, 131, 384
FELTIN, card.: 214
FERNDT, L.: 23
FESSARD, G.: 182, 184-185, 254
FEUERBACH, L.: 16
FICHTE, J.G.: 353
FILÓN ALEJANDRINO: 315
FLICK, M.: 209
FOGAZZARO, A.: 171
FORMAN, CH.: 507
FORMAN, J.: 421
FOUILLOUX, É.: 181
FRANCISCO DE ASÍS: 192
FRANCISCO JAVIER: 194
FRANK, A.G.: 376
FREIRE, P.: 377
FRIEDAN, B.: 446
FRIES, H.: 163, 526-528, **530**, 533, 534
FROMM, E.: 468
FUCHS, E.: 52, 54, 56, 59, 63, **69**, **71-77,** 78-80, 88-89, 291, 348-349, 352, 553
FÜRST, W.: 28
FURTADO, C.: 376

GABUS, J.-P.: 97-98
GADAMER, H.G.: 48-**49**, **64**, **69-71**, 88
GAGNEBET, R.: 182
GALILEA, S.: 373
GALLO, L.A.: 374
GANDHI, M.K.: 507
GARDEIL, A.: 178
GARDINER, J.J.: 413, 429
GARRIGOU-LAGRANGE, R.: 182, **184-**186
GARVEY, M.: 412, 419, 426
GAULLE, CH. DE: 212

GEFFRÉ, CL.: 496
GEISMAR, A.: 478
GERA, L.: 381
GERL, H.-B.: 234, 237-238
GIAMMANCO, R.: 427
GIBELLINI, R.: 81, 124, 129, **151**, 194, 333, 337, 342, 372, **406**, 407, 423, 448, 501
GIDE, A.: 281
GIGGINS, P.: 439
GILSON, É.: 179, 202
GISEL, P.: 61
GLAZER, N.: 418
GODIN, p.: 215-216
GOETHE, J.W.: 147
GOGARTEN, F.: 23, **25-28,** 36, 39, 60, 134, **135-146,** 147-149, 151, 161-163, 342, 554
GOLDENBERG, N.: 455-456, 467
GOLLWITZER, H.: 384
GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O.: 400
GÖTTNER-ABENDROTH, H.: 455
GOULD-DAVIS, E.: 455
GRABMANN, M.: 479
GRAETZ, H.: 341
GRANDMAISON, L. DE: 178, 192
GRANT, J.: 438, 440
GREELY, A.: 152-153, 472, 474
GREGORIO DE NISA: 184, 205, 208, 254
GREINACHER, N.: 534
GRENET, P.: 192
GRIFFIN, R.D.: 454
GRISEBACH, E.: 136
GUARDINI, R.: 147-149, **233-239,** 254, 255
GUNKEL, H.: 50
GÜNTHER, A.: 347
GUTIÉRREZ, G.: 223, **372-376,** 378, 382-383, 386-387, 397, 402, 404, 406, 424, 441

HA, K.C.: 516
HAAG, H.: 534
HABERMAS, J.: 14, **244**, **340**, **353**, **553**
HALBFAS, H.: 339
HALEVI, J.: 315
HALKES, C.: 448, 450, 452, **472-473**
HAMILTON, W.: **153-156**
HARDING, V.: 429
HARNACK, A. VON: 13, **15-22,** 57, 118, 132, 135, 166-168, 272
HEGBA, M.: 493, 495
HEGEL, G.W.F.: 13, 18, 20-21, 93, 155, 183, 256, 266, 278, 288, 292, 293, 295, 304
HEIDEGGER, M.: 27, 40-42, 57, 65-71, 88-89, 134, 155, 239-240, 260, 277-278, 327
HEILER, F.: 169
HEINZELMANN, G.: 446
HENRY, A.-M.: 448
HEPPE, H.: 28
HERDER, J.G.: 18, 258
HERRMANN, W.: 21
HERODOTO: 72
HESCHEL, A.: 315
HICK, J.: 547, 548, 550
HIDALGO, M.: 371
HINZ, CHR.: 308
HITLER, A.: 28, 92, 137, 277
HOCKING, W.E.: 552
HOFMANN, J.C.K.: 275
HÖLDERLIN, F.: 85
HOMERO: 260
HOMMES, U.: 163

HONECKER, M.: 240
HOOKS, B.: 439
HOOVER, TH.: 438
HOPKINS, D.: 442
HORKHEIMER, M.: 14, 147, 340-341, 353
HOUTART, F.: 376, 479
HUDDLESTON, T.: 502
HÜGEL, F. VON: 166, 170
HULSBOSCH, A.: 354
HÜNERMANN, P.: 377
HUNT, M.: 448
HUSSERL, E.: 256

IGNACIO, san: 193
IRENEO, san: 260, 275

JACKSON, J.: 442
JANSENIO: 202
JASPERS, K.: 39, 235
JASPERT, B.: 300
JEREMIAS, J.: 54, 60
JOHNSON, J.: 429
JOHNSON, L.B.: 417
JONES, A.: 414, 415
JONES, M.: 420, 423, **432-433,** 434-435, 441
JONES, W.: 431
JONG, J.M.: 299-300
JOSSUA, J.-P.: 221
JOUVE, E.: 477
JUAN XXIII: 187, 218, 221, 522
JUAN PABLO II: 406
JÜLICHER, A.: 23
JÜNGEL, E.: 31-32, 155, 157, 313, 355
JUNGMANN, J.A.: **227-229**

KAGAME, A.: 490
KÄHLER, M.: 51, 60
KALILOMBE, P.: 490
KANT, I.: 18, 104, 147, **257, 295, 302,** 303, 393
KARDINER, A.: 418
KÄSEMANN, E.: 49, **52-54,** 56, **58-60,** 63, 79-80, 307, 322-323
KASPER, W.: 367-369
KAUFMANN, F.: 67
KAUNDA, K.: 500
KEE, A.: 149
KEITH, B.: 506
KENNEDY, J.F.: 417
KERR, F.: 88
KIERKEGAARD, S.: 92, 121, 140, 237, 258, 276, 339
KIM, Y.-B.: 516
KIMMERLE, H.: 64
KING, M.L.: 416-419, 420, 424, 437, 443, 500
KLEE, P.: 311
KNITTER, P.: 546, 550
KOSTER, M.D.: 222
KOYAMA, K.: 509-511
KRAEMER, H.: 210, 543, **546**
KRAFT, CH.H.: 517
KRATTINGER, U.: 455
KRAUSE, R.: 138
KRETZSCHMAR, L.: 500
KUHN, TH.: 461, 536-538
KUITERT, H.M.: 356
KÜNG, H.: 32, 34, 155, 188, 337, 357, 368, 396, 473, 525, **530-540, 550-552**
KUTTER, H.: 384

LABERTHONNIÈRE, L.: 170
LABOURDETTE, M.: 182-183, **185, 199**

LACTANCIO : 470
LAGRANGE, M.-J.: 170, 178
LAKNER, F.: 227, **228-230,** 232
LAS CASAS, B. DE: 371
LASSON, G.: 304
LAURENTIN, R.: 376
LAURENZI, M.C.: 23
LAVIGERIE, CH.-M.-A.: 489
LEBBE, V.: 210
LEBRETON, J.: 204
LEE, P.: 506
LEHMANN, K.: 400
LE MONE, A.: 386
LE ROY, E.: 170
LESSING, G.E.: 18
LINCOLN, A.: 51, 412
LLOYD-GARRISON, W.: 411
LOHFINK, G.: 471
LOISY, A.: **166-172,** 175-176, 198, 348
LOTZ, J.B.: 227, 229-230
LOU, p.: 212
LOWE, A.: 309
LÖWITH, K.: 304
LUBAC, H. DE: 182, 184-185, 187, **195-204,** 205, 213, 220, 254, 256, 345
LUCKMANN, TH.: 153
LUFULUABO, F.-M.: 490
LUTERO, M.: 448, 106, 112, 140, 198, 258, 295, 304

MACDONNEL, A.A.: 506
MADONÌA, N.: 367
MAIER, H.: 328, 333
MAIGNEN, C.: 170
MAIMÓNIDES: 315
MALCOLM X: 419-420
MALDONADO, E.R.: 372
MALET, A.: 36
MALEVEZ, L.: 279, 282, 285
MANDONNET, P.: 178
MANFERDINI, T.: 96
MARABELLI, C.: 214
MARCEL, G.: 285
MARCUSE, H.: 340, 449
MARÉCHAL, J.: 202, 244, **346**
MARITAIN, J.: 213, 282, **286, 335,** 340
MARLÉ, R.: 171
MARROU, H.I.: 182
MARSCH, W.-D.: 299
MARX, K.: 183, 278, 393, 403, 455, 466, 476
MARXSEN, W.: 50
MASINI, F.: 155
MÁXIMO CONFESOR: 254
MATTIUSSI, G.: 179
MBITI, J.: 477, 495
MCGOVERN, A.F.: 406
MCLAUGHLIN, E.: 464
MC NEAL TURNER, H.: 426
MEEKS, W.: 462
MEESTER, P. DE: 486
MELANO COUCH, B.: 438
MERSCH, E.: 229
MERZ, G.: 23, 26
METZ, J.B.: 14, 134, **160-163,** 240, 253, **321-343,** 352, 362, 385, 386, 397, 554
MEUSS, G.: 130
MICHEL, M.: 101, 112
MIGLIO, G.: 331
MÍGUEZ BONINO, J.: 386, 441
MILLER, M.: 506
MILLET, K.: 446
MÖHLER, A.: 179, 219

MOLTMANN, J.: 26, 82, 89, 115, 124, 135, 163, **299-319,** 321, **324-335,** 341-343, 352, 362, 383-386, 432, 462, 468, 470-472, 475-476, 554
MOLTMANN-WENDEL, E.: 452, 462
MONCHANIN, J.: 210
MONTCHEUIL, Y. DE: 282
MONTESINOS, A. DE: 371
MOORE, B.: 501
MORELOS, J.M.: 371
MORTON, N.: 449
MOUNIER, E.: 213, 286
MOYNIHAN, D.: 418
MOZART, W.A.: 34
MUHAMMAD, E.: 419
MUHAMMAD, W.F.: 419
MÜHLEN, H.: 313
MULAGO, V.: 490
MUÑOZ, R.: 394
MURRAY, P.: 438
MURRI, R.: 171
MUSHETE, A.N.: 495
MUSSNER, F.: 89
MVENG, E.: 497

NACPIL, E.P.: 511
NEILL, S.C.: 519
NEUFELD, K.: 382
NEWMAN, J.H.: 179, 339, 347
NEWTON, J.: 476
NICOLAS, M.J.: 185
NIEBUHR, H.R.: 111, 112
NIEBUHR, R.: 474, 546
NIETZSCHE, F.: 131, 141, 155, 237
NIJK, J.: 134
NOTHOMB, D.: 490
NYAMITI, CH.: 496
NYERERE, J.: 500
NYGREN, A.: 474

ODUYOYE, A.: 481
OCCAM, G.: 148
OELMÜLLER, W.: 163, 334
OGLETREE, TH.: 156
OLLÉ-LAPRUNE, L.: 172, **174**
ORÍGENES: 184, 200, 203, **254**
OTTO, R.: 23-24
OVESEY, L.: 418

PABLO VI: 216, 222
PANIKKAR, R.: 548-549
PANNENBERG, W.: 19, 26, 31-32, **81,** 146, 157, 253-254, **287-295, 299,** 321, 336, 349, 362, 482
PARENTE, P.: 181, 186, 213
PAREYSON, L.: 24-25
PASCAL, B.: 194, 212, 237, 257, **339**
PATTARO, G.: 520-521
PAUL, J.: 155
PAULUS, H.E.G.: 49
PEERMAN, D.: 151, 333
PÉGUY, CH.: 260
PENZO, G.: 134
PERRIN, N.: 36, 51
PETERSON, E.: 331-333, 335
PETTER, D.: 346-347
PEUKERT, H.: 328, 333-334
PFEIFFER, A.: 92
PIERIS, A.: 482, 505, 507, **513-515**
PILGRAM, F.: 222
PÍO IX: 395, 489, 522
PÍO X: 171
PÍO XII: 186, 220-221, **522**
PLANCK, M.: 37

PLASKOW, J.: **440**
PLATÓN: 142
PLÉ, A.: 403
PLOTINO: 266
POPPER, K.: 81, 537
PORTAL, F.: 522
POULAT, É.: 166, 169-172
PRAT, F.: 169
PREBISH, R.: 376
PUYO, J.: 219-220

RAD, G. VON: 287, 307
RADFORF RUETHER, R.: **452, 460,** 468, 470-471, 474
RAGAZ, L.: 384
RAHNER, H.: 182, **227-230,** 231-232
RAHNER, K.: 158-160, 188, 198, 232-233, **239-254,** 255, 267, 270, 321, 336, 339, 345, 367, 379, 468-470, 472, 526-528, 530, 533, 544, 547, 553
RAMING, I.: 465
RANCHETTI, M.: 171
RAUSCHENBUSCH, W.: 384
RAYAN, S.: 506
REIK, TH.: 459
REIMARUS, H.S.: 49
REMBRANDT, R.: 98
RENAN, E.: 49
RENDTORFF, R.: 162, 288-289
RENDTORFF, T.: 288-289, 336, 384
RICCI, M.: 506
RICHARD, P.: 371, 394-395
RICOEUR, P.: 351
RIDEAU, É: 171
RILKE, R.M.: 236
RITSCHL, A.: 21, 111
ROBERTS, J.D.: 413, 423, 429, 432, **433-435,** 441
ROBINSON, J.: 49, 54, 63
ROBINSON, J.A.T.: 149, 154
RONDET, H.: 201, 448
RÖPER, A.: 469, 471
RÖSSLER, H.: 132
ROUSE, R.: 519
ROUSSELOT, P.: 202, 259
RUBBOLI, M.: 384
RUBENSTEIN, R.: 152
RUH, U.: 134
RULER, A. VAN: 307
RUSSELL, L.: 449-452, **458, 460**

SABATIER, A.: 167
SAHAGÚN, B. DE: 371
SAINT-JEAN, R.: 175-177
SAMARTHA, S.: 549-550
SARTORY, TH.: 526
SARTRE, J.-P.: 284, 376, **431**
SAUTER, G.: 306
SAUVY, A.: 477, 479
SAVING, V.: 473-474
SCANNONE, J.C.: 381-382
SCHELER, M.: 92, 233, 237
SCHELLENBAUM, P.: 193
SCHELLING, F.W.J.: 92
SCHILLEBEECKX, E.: 89, 149, 165, 339, **345-369,** 373
SCHLEIERMACHER F.: 18, 21, 24, 28-29, 49, 64-67, 70, 106, 112-113, 226, 257, 348
SCHLETTE, H.R.: 541, 544-545, 547
SCHLIER, H.: 58, 89, 241
SCHLINK, E.: 529
SCHMIDT, K.L.: 50
SCHMITT, C.: 331-332, 334-335

SCHNACKENBURG, R.: 88
SCHOLEM, G.: 339
SCHOOF, T.M.: 165
SCHOONENBERG, P.: 354, 362
SCHREITER, R.: 346, 347
SCHÜRMANN, H.: 400
SCHÜSSLER, W.: 101
SCHÜSSLER FIORENZA, E.: 451-452, 458, **460-462**
SCHWEITZER, A.: 49, 208, 276, 297-298
SEGUNDO, J.L.: 380, 404, 441
SEMLER, J.S.: 21
SÉNECA, L.A.: 470
SENGHOR, L.S.: 487-488, 500
SERTILLANGES, A.D.: 178
SHAULL, R.: 384
SHORTER, A.: 490
SIGERIO DE BRABANTE: 185
SILBERMAN, C.: 418
SOBRINO, J.: 373, **390-394,** 397
SÓCRATES: 236, 238
SODEN, H. VON: 36
SÖDERBLOM, N.: 520
SOLAGES, B. DE: 185-187, 194
SÖLLE, D.: 326-327, 468-470
SONG, C.S.: 511-512
SORGE, E.: 455
SPAEMANN, R.: 329
SPEYR, A. VON: 255, 262, 267-268
SPINOZA, B.: 315
STACHEL, G.: 89
STANTON, E.C.: 439, 445, 458
STARHAWK (SIMOS, M.): 457
STONE, M.: 455
STRANSKY, T.F.: 511
STRAUSS, D.F.: 16, 21, 49
SUÁREZ, F.: 202
SUH, N.-D.: 516
SUHARD, E., card.: 181, 215-216
SUTZ, E.: 120
SWIDLER, L.: 357

TEILHARD DE CHARDIN, P.: 184-185, 187, **188-195,** 209, 286, 367
TEMPELS, P.: 488, 490
TERESA DE JESÚS: 446
TERESA DE LISIEUX: 267
TERTULIANO: 111, 463
THIEME, K.: 212
THILS, G.: 209, **281-285,** 448, 493
THURNEYSEN, E.: 26, 69
THÜSING, W.: 252
TILLICH, P.: **91-111,** 112-113, 149, 165, 253, 425, 552-553
TÖDT, H.E.: 384
TOMÁS DE AQUINO: 106, 112, 177, 179, 185, 186, 202, 214, 232, 237, 240, 267, 295, 405, 465
TOPITSCH, E.: 333
TORRES, S.: 382, 480, 481, 483, 484, 507
TOYNBEE, A.: 417, 550
TRIBLE, PH.: 452, 458, 460
TROELTSCH, E.: 13, **17-22,** 82, 117, 133, 135, 235, 550
TSHIBANGU, TH.: 181, 491, 495
TURNER, N.: 411
TUTU, D.: 502, 503
TYRRELL, G.: 170

UNSELD, S.: 309

VAHANIAN, G.: 153, **154**
VALENSIN, A.: 176
VANNESTE, A.: 487

VARRÓN, T.: 333
VASCO DE GAMA: 498
VENARD, L.: 170
VICENTE DE LÉRINS: 179, 347
VIGORELLI, G.: 195
VILLA-VICENCIO, CH.: 505
VIVEKANANDA: 552
VOEGELIN, E.: 333
VÖGTLE, A.: 89
VORGRIMLER, H.: 241

WACKER, B.: 341
WAGENHAMMER, H.: 17
WALDENFELS, H.: 509
WALKER, A.: 440
WASHINGTON, B.T.: 412, 417
WASHINGTON, J.: 413, 415, 418-419
WATTSON, P.: 522
WAY, P.A.: 452
WEBER, M.: 17, 133
WEBER, O.: 29
WEBSTER, J.B.: 155
WEDEMEYER, M. VON: **126**
WEHR, G.: 93
WEISS, J.: 297
WELLHAUSEN, J.: 22
WEST, CH.: 441
WETH, R.: 384
WHITE, W.: 414
WILCKENS, U.: 288, 289
WILLIAMS, D.: 439, 440
WILMORE, G.: 412, 421, 423, 429-431, 435-437, 439, 441
WITTGENSTEIN, L.: 13, 88, 150
WLOSOK, A.: 470
WREDE, W.: 49

ZAPELENA, T.: 182
ZIMMERMANN, H.: 50
ZWINGLI, H.: 106